

حُرِّيَّةُ الرَّأْيِ

فِي الْمِيدَانِ السِّيَاسِيِّ
فِي ظِلِّ مَبْدَأِ الْمَشْرُوعِيَّةِ
بَحْثٌ مُقَارِنٌ فِي الدِّيمُقْرَاطِيَّةِ الْغَرْبِيَّةِ وَالْإِسْلَامِ

تَأَلِيفُ الدُّكْتُورِ

أَحْمَدُ جِلَالُ حَمَادٍ

الْمُحَاضِرِ



حُرِّيَّةُ الرَّأْيِ

فِي الْمِيدَانِ السِّيَاسِيِّ
فِي ظِلِّ مَبْدَأِ الْمَشْرُوعِيَّةِ
بَحْثٌ مُقَارِنٌ فِي الدِّيمُقْرَاطِيَّةِ الْغَرْبِيَّةِ وَالْإِسْلَامِ

تَأَلَّفَ الدُّكْتُورُ

• ١٩٥٠

أَحْمَدُ جَلَالُ حَمَادٍ

طَبْعٌ
ثَامِي

كافة حقوق الطبع محفوظة
الطبعة الأولى
١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م

مدار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع - ش.م.م. - المنصورة
التوزيع : شارع البحر أمام كلية الطب . ت : ٣٤٧٤٢٣
المطابع : شارع الإمام محمد عبده المواجه لكلية الآداب - عمارة الوفاء
ت : ٣٤٢٧٢١ - ص.ب : ٢٣٠ - تلکس : ٢٤٠٠٤ DWFAUN



الإهداء

إلى الذين يستكبرون في الأرض بغير الحق
وينشرون فيها الفساد
وإلى المنافقين الذين اشتروا الضلالة بالهدى
فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين
أسوق بحثي هذا لهم نذيرا .. فهو في آذانهم
وقر عليهم عسى
وإلى أولئك الذين يخشون ربهم بالغيب
ويؤمنون بيوم الحساب
أهدى بحثي هذا لهم بشيرا .. وضياء وهدى

الباحث



مقدمة عامة

« بسم الله الرحمن الرحيم »

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن يتبعهم بإحسان إلى يوم الدين .

أما بعد ..

ففى التقديم لهذه الرسالة نتعرض إلى فقرات خمس هى :

أولا : دوافع اختيار الموضوع .

ثانيا : أغراض البحث .

ثالثا : تحديد نطاق البحث .

رابعا : منهج البحث والصعوبات التى واجهتنا .

خامسا : تقسيم البحث .

أولا : دوافع اختيار الموضوع :

لنبداً من البداية كما يقول الفرنسيون فى أمثالهم

« Commencons Par le commencement »

فمن المسلمات أن الباحث ابن قومه ومرآة عصره فهو لابد أن يتأثر بقضايا ذلك العصر ويؤثر فيها ولا يملك من ذلك فكاكا .

ولقد ولدت ونشأت فى بيئة « إقطاعية » كما كان يحلو لبعض الساسة والحكام أن يسمونها أو يصممونها . وفى عهد كان يحلو لهم أيضا أن يطلقوا عليه عهد التردى والظلام .. بالنسبة للحرية وكرامة الإنسان ..

عهد يتخذ فيه المستعمر من البلاد ضيعة .. ويجد الحاكم فيه من الاستبداد بالزرعية والظلم .. متعة .. وأى متعة .

وفى ظل هذا الإفراط من جانب السلطة — فى التحكم والظلم والاستبداد — كان لابد أن تعلو قيمة الحرية .. وحرية الرأى^(١) أو النقد السياسى بالذات على ماعداها من قيم حتى يمكن أن يرد الضال من الحكام إلى سواء السبيل .. فضلا عن أن قضية الحرية السياسية فى العالم العربى من حولنا تعيش أزمة حادة آخذة بالحناق .

فتطلعت إلى ذلك اليوم الذى يتوفر لى فيه من المادة العلمية ما يجعلنى جنديا من جنود الحرية وعلى وجه الخصوص حرية الرأى — أذب عنها وأذود عن حياضها بكل غال .. وثمين .

إلى أن كان عام ١٩٥٢ وقيام ثورة يوليو لتحقيق أهدافا ستة^(٢) تلخص فى تقويض أركان الظلم والاستبداد وإقامة حياة حرة كريمة .. فأثلجت فى الصدور وهللت لقيامها وكبرت وسجدت لله شكرا .. ودعاء ..

شكرا أن أرسل جنوده — والله جنود لا يعلمها إلا هو — لتخلص البلاد من أسوأ فساد .. وتقيم العدل كما أمر الله — وتحفظ للإنسان حرته وكرامته .. التى امتنت فيما مضى من الزمان أيما امتهان .

ودعاء أن يحفظها من أن تتيه بكأس السلطة فتضل وتُضل ، إذ للسلطة نشوة —

(١) نستعمل الاصطلاحين بمعنى واحد فقط جاء فى تعريف النقد ، أنه إبداء الرأى فى أمر أو عمل دون المساس بشخص صاحب الأمر أو العمل . — د. محمود نجيب حسنى القسم الخاص ص ٦٢٩ وانظر أيضا ص ٦٣٦ وحكم جنايات مصر فى ٢٣ / ٦ / ١٩٤٤ — إذ جاء فيه ، أن النقد المباح هو الذى ينظر فيه الناقد إلى أعمال للشخص ويبحث فيها بتبصر وتعقل ويناقشها لينظر منها الصالح والطالح .

(٢) راجع الميثاق ص ٥ ، ٦ والأهداف أو المبادئ الستة التى أعلنتها الثورة هى :

(١) القضاء على الاستعمار وأعوانه من الخونة المصريين .

(٢) القضاء على الإقطاع .

(٣) القضاء على الاحتكار وسيطرة رأس المال على الحكم .

(٤) إقامة جيش وطنى .

(٥) إقامة عدالة اجتماعية .

(٦) إقامة ديمقراطية سليمة .

كنشوة الخمر — تدور بالرؤس مثلما تدور بها الكئوس^(١) ، سيما إذا كانت هذه السلطة تمسك بكل أسباب القوة المادية ، وتطلق يدها في كل الأمور بغير قيد يقيد بها من قانون أو دستور ، ولا ضابط يضبط حركتها ، اللهم إلا إرادتها .. وإرادتها الذاتية فحسب . ولكن النفس البشرية — فيما يقول بعض الفلاسفة — خلقت من متناقضات^(٢)

(L'âme humaine est faite des contradictions)

وكذلك شأن الميدان السياسي في كل زمان ومكان إذ نجد فيه إلى جانب المبادئ والمذاهب والتضحيات والمثل العليا وإنكار الذات ، الأهواء والرياء والشهوات والشبهات ثم أن السلطة على حد التعبير المشهور والمأثور عن اللورد Acton مفسده « والسلطة المطلقة مفسدة مطلقة » .

وهو ما كان من أمر ثورتنا إذ أخفقت في تحقيق أهدافها الستة وخاب أملنا في تلك الثورة في مجال الحريات كما خاب في غيرها من مجالات^(٣) ، إذ وقعت الثورة فيما أخذته على من سبقوها من حكام ، بل وفيما هو شر منه .. وأضافت إلى آثام الأمس آثاما أكبر وأخبث حتى أوشكت أن تصبح سيئات الماضين بجوارها حسنات .

ففي مجال الديمقراطية .. فشلت في أن تحقق للفرد حريته في أن يفكر وينقد ويبدى رأيه فيما يراه من عوج وفساد^(٤) ، وفي أن يندد مع غيره بالظلم والطغيان ،

(١) التعبير لجوستاف لوبون — نقلا عن الدكتور عبد الحميد متولى — الحريات العامة سنة ٧٥ ص ٢٢ .

(٢) المرجع السابق ص ٢١ .

(٣) راجع د. يوسف القرضاوى — الحل الإسلامى ص ٧ وما بعدها — مكتبة وهبة — الطبعة الثالثة سنة ١٩٧٧ .

(٤) انظر التقرير الذى عرض على رئيس الجمهورية الأسبق والذى وافق عليه وقد أشار إليه الحكم رقم ١٢ لسنة ١٩٧٤ الصادر فى ٣٠ / ٣ / ٧٥ من محكمة القاهرة الابتدائية منشور بكتاب دعاة لا بغاة — للدكتور على محمد جريشة ص ١٤٢ وما بعدها — طبعة أولى سنة ١٩٧٩ — دار البحوث العلمية — الكويت وانظر أيضا حكم محكمة جنوب القاهرة الابتدائية الدائرة ٢٢ بتاريخ ٢٦ / ٣ / ١٩٨٣ حيث جاء فيه عن فترة حكم الثورة « أن المحكمة تسجل بكل أسى أننا جميعا كمواطنين فى هذا البلد عشنا تلك الفترة الحالكة السواد لافى تاريخ أمتنا =

دون أن يخشى على نفسه من كلاب الصيد التى تتخطف الأحرار من بيوتهم ومن بين أهلهم وذويهم فى سواد الليل فتلقى بهم إلى ظلمات السجون والمعتقلات بلا محاكمة أصلا أو بعد محاكمة صورية يرتب فيها الحكم قبل المحاكمة ..

وهل يهلك الناس إلا أن يظهروا الظلم حتى يفتدى منهم ؟^(١)

ولقد لقي الأحرار من المواطنين الاعتقال والسجن والتعذيب والاضطهاد فى كلا العهدين « عهد ما قبل الثورة » « وعهد مابعدھا » ولكن الحق يقال لا نسبة بين ما حدث فى العهد الأول وما حدث فى العهد الآخر .. لا فى الكم ولا فى الكيف حتى أن الذين قاسوا الاضطهاد فى العهدين يعتبرون أن المنافى والمعتقلات التى عانوا منها الكثير فى العهد السابق وطالما شكوا من ظلمها وظلامها .. كانت جنة فيحاء بالنسبة إلى نظائرها فى العهد « الثورى » ..

وفى ذلك تأكيد لما يقرره روبرت ميشيل^(٢) من أن الأغلبية الكبرى من زعماء الأحزاب وقادة الحركات السياسية وساسة الدول فى مختلف البلاد قد بدأوا حياتهم السياسية تسيطر عليهم النزعة المثالية — نزعة التضحية فى سبيل مبادئ صمموا على أن يحيا من أجلها وأن يفنوا فى سبيلها^(٣) .. فإذا تولوا سلطان الحكم وجمعوا السلطة المطلقة بين أيديهم .. فأصبحت كلمتهم وحدهم هى « العليا » .. أصبحت أحيانا للحق والعدالة والصالح العام ، الكلمة السفلى .. ذلك لأن السلطة المطلقة لعبت برؤسهم نشوتها فأسكرتها وعبثت شهوتها بنفوسهم فأفسدتها ، كما أفسدت تلك الجماعات التى يكثر عددها ويزداد شرها تحت ظلال الأنظمة الدكتاتورية ، أعنى

= فحسب وإنما فى تاريخ الإنسانية عامة ولأعتقد أن هناك شعبا من شعوب الأرض لاقى ملاقاه هذا الشعب خلال تلك الفترة من ألوان العذاب والتككيل ومصادرة الحريات إذ وصل بنا الحال إلى عدم الثقة والاطمئنان لأقرب الناس وأصبحت السمة العامة هى النفاق وانعدام الخلق والدين .. منشور بجريدة الأحرار بتاريخ ٤ / ٤ / ١٩٨٣ ص ١ وانظر أيضا عمر التلمسانى — قال الناس ولم أقل فى حكم عبد الناصر — دار الأنصار سنة ١٩٨٠ .
(١) أبو يوسف — الخراج ص ١٥٠ .

(٢) راجع روبرت ميشيل فى مؤلفه القيم عن الأحزاب السياسية — الترجمة الفرنسية . P. Les parties politiques 16 ets. et p. 302 et S.

(٣) قارن جمال عبد الناصر — فلسفة الثورة .

جماعات المرائيين المتملقين والمنتهفين من وراء سلطان الحاكمين ..

ولم يكن عجباً أن نجد التاريخ بينما هو يشهدنا على أصحاب السلطات الدكتاتورية
ب تويدهم في بداية حكمهم وتعصدهم ، إذا به يشهدنا على تلك الشعوب —
بعد فترة من الزمان — تعرض عنهم ثم تعارضهم ،^(١) ولا غرو أن نرى الأنظمة
الدكتاتورية في بداية العهد بها — تعد لفساد سابق دواء وعلاجاً ، ثم إذا بنا نجدها —
بعد قدم العهد بها — تعد لفساد لاحق ستارا وسياجاً .

من أجل ذلك تأملت كثيراً واجتهدت في تشخيص الداء الذى تكن منه البلاد ،
فإذا به حكم الفرد وانصياعه لنزعة الاستبداد .. وتكميم الأفواه وكسر الأقلام .. إلا
أن تسبح بحمده أناء الليل وأطراف النها^(٢) .. ولا حول ولا قوة إلا بالله ..

وعلاجاً لذلك كان لابد من إصلاح دستورى إذ أنه إذا صلح التشريع الأعلى
انسحب ذلك على مادونه .. ولا يصلح القانون والدستور .. إلا أن يكون فى فلك
المشروعية الإسلامية العليا يدور .

وعلى ذلك استشعرت أهمية الحرية السياسية فى مقابلة السلطة .. فدرستهما
أولاً — من زاوية علم الاجتماع كظواهر اجتماعية عامة لا يخلو منهما مجتمع من
المجتمعات قديمها وحديثها — كبر أو صغر .. وتبين أن بين الحرية والسلطة صراعاً
أبدياً .

لكن الدراسة الأكاديمية للسلطة أو للحرية — كظواهر اجتماعية متصارعة ، لا
تضع حلولاً لذلك الصراع — نافذة وملزمة .. وإن أضاءت الطريق إلى تلك
الحلول^(٣) .

(١) راجع Marlio فى مؤلفه الدكتاتورية أو الحرية - . فلا عن د. عبد الحميد متولى الحريات العامة المرجع
السابق — ص ٢٣ .

(٢) راجع الناصرية فى قصص الانعام — عبد المتعال الجبرى ص ١٣٠ ومابعداها .

وأيضاً — عمر التلمسانى — قال الناس ولم أقل فى حكم عبد الناصر ص ٩١ ومابعداها .

(٣) قارن د. نعيم عطية — فى النظرية العامة للحريات الفردية سنة ١٩٦٥ ص ١١ — الدار القومية
للطباعة والنشر — القاهرة .

ومن ثم لزم أن أئتم وجهى شطر القانون .. ولعلنا لا نبالغ إذ نقول أنه ما من موضوع من موضوعات القانون العام آثار من الجدل العاطفى والعقائدى على الأخص ما أثاره موضوع الحريات^(١) ..

وليس هذا الجدل بالأمر الحديث بل هو على امتداد عمر الإنسان ..

ثانياً — أغراض البحث :

إن ما يحتاج إليه علم القانون — بحق — هو تشييد نظرية عامة لحرية الرأى السياسى تخفف عنها قبضة العواطف والعقائد لتحل محلها قواعد قائمة على أسس وطيده وغير مزعزعة .. تستمد مشروعيتها مما يدين به ضمير الجماعة ولا يملك عنه محيصا . الأمر الذى يتطلب تأصيل هذه الحرية للوقوف على مدى ما تتمتع به من عناصر المشروعية وأسبابها ثم رسم الحدود وتبيان الضوابط التى إذا تجاوزت ممارسة الحرية حدا من حدودها أو إفتقدت عنصرا من عناصر ضوابطها .. فقدت سند مشروعيتها وحققت على الناقد الممارس لها حينئذ .. كلمة القانون .
حينئذ .. كلمة القانون .

غير أن هذا الغرض الهام والأساسى لا يقدح فى أغراض أخرى .. قد تضافى عليها الظروف والمناسبات أهمية تفوق ما عداها^(٢)

ففى العديد من البلاد الديمقراطية ، فضلا عن مختلف الدول العربية والإسلامية ، نجد الكثير من قيود الحريات وقد قننت ، وأن مظاهر الظلم والاستبداد قد قعدت على غير ما تميزه المشروعية العليا فى كلا النظامين الديمقراطى .. والإسلامى .. وفى هذه الظروف والمناسبات يقفز غرض من أغراض هذه الرسالة فيطفو على السطح ويسمو على ما عداه ..

(١) قارن د. نعيم عطيه — المرجع السابق ص ١١ .

(٢) قارن د. محمد عصفور — الحرية سنة ٦١ ص ح

ذلك أنها تكون حينئذ بمثابة دعوة صريحة إلى القضاء في تلك البلاد .. إلى الامتناع عن تطبيق القوانين المقيدة لحرية النقد أو الرأي السياسى بكافة صورها .. بل دعوة إلى جميع السلطات إلى إسقاطها .. استنادا لما تواضع عليه الفقه الحديث من قيام مشروعيه عليا مستمدة من قيم الامة ومبادئها تعلو على نصوص القوانين .. والدساتير ولا تكون بحاجة الى النص عليها فى قانون أو دستور .^(١)

ثم غرض أخير يتمخض ردا .. وتلبية لرغبة وتوجيهات نفر غير قليل من الفقه الدستورى الحديث^(٢) الذى يستشعر أن المكتبة العربية تفتقر إلى مزيد من الدراسات الحديثة التى تتناول مباحث القانون الدستورى (فرادى مع التعمق) مع المقارنة بالإسلام إذ يرى البعض أن الدراسات المتصلة بنظام الحكم فى الإسلام على وجه الخصوص لم تنل حتى الآن حظا وافيا من الرعاية والاهتمام وأنه لا يزال « هكذا » رأى ذلك الدين القيم فى كثير من المسائل المتصلة بالسلطة وممارستها فى الدولة بحاجة إلى بحث وبيان وتثير المناقشة والاستفهام^(٣) (هكذا)

ثالثا : نطاق البحث :

تتنازع العالم اليوم ثلاثة أنظمة كبرى فى سياسة الحكم^(٤) هى الديمقراطية

(١) راجع Haurio: Précis de dr. const. ed. 1923 P. 296 - 298, 317, 318.

وفى هذا رأى انظر د. على محمد جريشة — المشروعية الإسلامية العليا ص ٥ ، ٦ .

(٢) انظر على سبيل المثال د. عبد الحميد متولى — القانون الدستورى والأنظمة السياسية سنة ٧٦ ص ١٥ — ١٦ والدكتور ماجد راغب الحلو — الاستفتاء الشعبى ص ٧ ، د. عبد الحكيم حسن العلى — الحريات العامة ص ٦

(٣) راجع د. ماجد الحلو — المرجع السابق ص ٧ .

(٤) قارن د. مصطفى أبو زيد فهمى — النظام الدستورى للجمهورية العربية المتحدة ص ٩٩ حيث قسم اتجاهات الفكر السياسى المعاصر إلى ثلاثة اتجاهات هى « الرأسمالية ، الاشتراكية ، الشيوعية » ولنا على ذلك بعض الملاحظات :-

أ — أن اصطلاح الرأسمالية يطلق على الوجه الاقتصادى للمذهب الحر « الفردى » لا الوجه السياسى الذى كان يستهدفه الفقيه .

ب — أنه فصل بين الاشتراكية والشيوعية — رغم أنهما لا يمثلان اتجاهين متمايزين أو مختلفين فى النوع والأساس وإن اختلفتا فى الدرجة .. ذلك أن اختلافهما مرحلى ومؤقت وهو ماعبر عنه ماركس نفسه بقوله « إن =

الغربية ، والماركسية ، والإسلام ، ولكي نحقق الأغراض المنشودة من البحث كان لابد لنا من أن نبحث عن أحكام حرية الرأي السياسي في الأنظمة الثلاثة سالف الإشارة إليها حتى نستطيع أن نشيد نظرية عامة على أسس علمية سليمة .

وبادىء ذى بدء نستبعد الماركسية من نطاق البحث والدرس تأسيسا على أن الدولة عند ماركس تمر في تطورها التاريخي الحتمي !! بمرحلتين :

الأولى : تمهيدية ، وهي التي تعرف في الاصطلاح بمرحلة دكتاتورية البروليتاريا^(١) وفيها تقوم السلطة السياسية على دكتاتورية بغير حدود ويترك الأفراد إزاء هذه السلطة بلا ضمانات على الإطلاق^(٢) .. فلا سيادة للقانون^(٣) .. فضلا عن أنه يفسر تفسيراً مرنا^(٤) كما أن القوانين الجنائية تقبل التفسير بطريقة القياس^(٥) .. الأمر الذي يشكل أقوى تهديد يمكن أن يتسلط على حريات الأفراد ليزهقها تماما .

وهذا ما حدث في عهد ستالين فيما ذكره خورشوف في تقريره الذي قدمه إلى المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي — في جلسة مغلقة — في ٢٥ أبريل سنة ١٩٥٦^(٦)

= الاشتراكية هي طريق الشيوعية ، كما أن الماركسيين يقولون « إنه إذا كانت الاشتراكية هي حرف الألف فإن الشيوعية هي حرف الياء »

(د. مصطفى أبو زيد فهمي — الحرية والاشتراكية والوحدة — ص ١٠١) وقارن أيضا د. عبد الحميد متولى — القانون الدستوري والأنظمة السياسية ١٩٧٦ ص ٣٨٧ — ٣٨٨ حيث يقول : « بل لقد نجد أحيانا أن المقياس بين الاثنين (الاشتراكية والشيوعية) قد اختفى بحيث أصبحت هاتان الكلمتان مترادفتين ، فلم تكن تلك التفرقة أو عدم التفرقة بينهما قائمة على أساس معايير أو مقاييس موضوعية أوصى بها العلم .

ج — أنه وإن أهمل اعتبار الإسلام في هذا التقسيم إلا أنه عاد فتداركه في اتجاهاته وبحوثه اللاحقة فلزم التنويه .

(١) وهي كما يقولون — مرحلة مؤقته ولكنها تستغرق عصرا تاريخيا بأسره لا يمكن تحديده كما يصرح بذلك ستالين — (انظر د. مصطفى أبو زيد فهمي — في الحرية والاشتراكية والوحدة — ص ١٠٦ — ١٠٧ وقد

أشار إلى Vedel في مؤلفه Manuel elementaire de dr. const. P.2.9

(٢) د. مصطفى أبو زيد فهمي — المرجع السابق ص ٧٩ .

(٣) المرجع السابق ص ١٣٦ .

(٤) نفس المرجع ص ١٤١ وقارن : Jedyka et Mouskhely : Le gouvernement de L'R.S.S. P.351 -

(٥) انظر د. مصطفى أبو زيد فهمي نفس المرجع ص ١٤٠ وقد أشار إلى John H. Hazard في مؤلفه Le

droit sovietique t2 p. 124

(٦) د. مصطفى أبو زيد فهمي — المرجع السابق ص ٩٦ .

الأمر الذى يبين منه بوضوح أن « الحرية فى نظر الدولة ليست إلا رخصة أو مجرد امتياز ، يجوز لها استرداده أنى شئت وكيفما رأت فضلا عن أن السلطة الحاكمة هى فحسب التى تحدد اتجاه هذه « الحرية » وهى ليس لها فى زعمها الاتجاه واحد هو دعم النظام الماركسى فحسب^(١)

أما عن المرحلة الثانية من مراحل التطور التاريخى — كما تصورهما ماركس — وقيام الدولة .. فهى مرحلة « الشيوعية » أو مرحلة (الحرية الكاملة) فهى مرحلة خيالية Utopique .. لا ندرى متى تتحقق إذا أنه منذ قيام الثورة البلشفية فى روسيا سنة ١٩١٧ وحتى الآن .. والنظام « الماركسى » لم يزل يمر بمرحلته الأولى مرحلة الانتقال « دكتاتورية البروليتاريا » ولا يدرى أحد أقرب أم بعيد ما يوعدون .

فضلا عن أن السلطة إذ تنعدم فى هذه المرحلة — بالنسبة للأشخاص وتقوم بالنسبة للأشياء فقط فإنها تجعل حريات البشر بلا حدود . وغنى عن البيان أنه لا قيام للحرية مع انعدام القيود والضوابط التى تنظم من استعمالها لتجعلها حقيقة واقعة فى متناول الجميع^(٢).

ومن أجل ذلك قصرنا البحث على المقارنة بين الديمقراطية الغربية والإسلام فيما يتعلق بحرية الرأى — أو النقد السياسى — من أحكام .

فأما الديمقراطية الغربية : فلأنها قد سارت (نظريا) فى اتجاه الحرية مؤكدة — سواء فى كتابات فقهاءها أو فى مواثيقها الدستورية وجوب وجود حريات أساسية

(١) راجع د. محمد عصفور — الحرية سنة ١٩٦١ ص ١٠ — وقد أشار إلى ماكتبه L. Pierre Albert : La presse.

تحت عنوان « الصحافة الروسية » حيث قال « إنها خاضعة لسلطة الدولة ومن ثم فإن تطورها رهين بإرادة الدولة عن طريق ماتصدرة من قرارات وإجراءات وتوجيهات — كما أن الصحفى الروسى ليس لديه اهتمام بالتعليق أو نقل الأخبار لأنه ينتظر فى ذلك إرادة الدولة »

ولا يخفى طبعاً أن « الصحافة » هى وسيلة إعلان الرأى والنقد .. ونشره .. وانظر أيضا Haurio A. فى مؤلفه Dr. const. ed 1955. p. 475 حيث قطع بانعدام حرية الرأى فى روسيا وهو مادعا إلى وجود صحافة سرية وتعليقات مكتومة بعيدة عن السلطة .

(٢) راجع د. مصطفى أبو زيد فهمى — فى الحرية والاشتراكية والوحدة ص ١١٤ .

يرتكز عليها المجتمع الديمقراطي ، أهمها حرية العقيدة والرأى — والحرية الشخصية — وحق الملكية ^(١)

وأما الإسلام : ففضلا عن أنه تشريع الحق الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .. والعدل الذى تنزه عن كل ظلم وأنه التشريع الكامل الدقيق الذى لا يعتوره نقص أو قصور ، فإن هناك دافعا علميا لهذه المقارنة ، هو ما نص عليه دستور سنة ١٩٧١ فى مصر فى مادته الثانية وما أجرى عليها من تعديل يقرر أن الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع

إن هذا النص فيما يعتقد البعض ^(٢) — بحق — يصح أن يعد بالنسبة لنهضة جديدة للفقہ الإسلامى بشيراً ونذيراً (هكذا) كما يعد مشيراً إلى نهج أو طريق جديد يجب أن يسلكه الباحثون فى القانون فهو يوجب عليهم العناية بالفقہ أو الفكر الإسلامى مثل مايعنون — بالأقل — بالفقہ أو الفكر الغربى ، أو الماركسى لدى الدراسة المقارنة مع التشريعات الأخرى ..

هذا فضلا عن أن الشريعة الإسلامية تعد — كما هو معلوم — أهم عناصر تراثنا الثقافى والقانونى منذ عديد من القرون ، حتى قبيل أواخر القرن الماضى ، حين اتجه المشروع لدينا إلى الشرائع الغربية للاقتباس منها والأخذ عنها ..

والدراسة القانونية الحقة ، إنما تستهدف دراسة القانون المطبق أى فى حاضره (القانونى الوضعى) ، والقانون فى ماضيه (تاريخ القانون) ، والقانون فى مستقبله .. (الاتجاهات التشريعية .. والاصلاحات التى يجدر بالمشرع أن يأخذ بها فى تشريعاته المستقبلية) .

وبذلك يبدو هذا العلم كأنه كائن حتى لا كأنه جثة هامدة راقدة فى قبور نصوص القانون ..

(١) راجع د. محمد عصفور — الحرية — المرجع السابق ص ل .

(٢) راجع د. عبد الحميد متولى — القانون الدستورى والأنظمة السياسيه ٧٦ ص ١٥ ، ١٦ .

والشريعة الإسلامية تعد بالنسبة إلى التشريعات لدينا ، ماضيا .. وحاضرا ..
ومستقبلا .. ولا ريب أننا نخطئ ولا نصيب إذا جعلنا نصيبها من العناية في دراستنا
دون ما للمبادئ الدستورية الغربية .. أو الماركسية من نصيب .^(١)

غير أن تشييد نظرية علمية لحرية الرأي في الميدان السياسى من وجهة نظر القانون
العام ينبغي أن يتخذ من المشروعية إطارا .
^(٢)

المشروعية في فقه القانون :

يحكم الدولة المعاصرة مبدأ ذو أهمية خاصة هو « مبدأ المشروعية » .. تفريعا عن
مبدأ أعلى هو مبدأ « سيادة القانون » ذلك أن الدولة التى نحيها الآن وقد استقر في
تعريفها أنها شخص من أشخاص القانون تلتزم به وتخضع له فإنه يتعين — ترتيبا على
ذلك — أن أعمال هيئاتها العامة وقراراتها النهائية لا تكون — خاصة في مجال
الحريات صحيحة ولا ملزمة نافذة في مواجهة المخاطبين بها ، إلا إذا صدرت بناء على
قانون ، وطبقا له .. بل وأحيانا أخرى بالتطبيق الصحيح له ، بحيث إذا صدرت على
غير ذلك فإنها تكون غير مشروعة ويكون لكل صاحب شأن ، حق طلب إلغائها
ووقف تنفيذها فضلا عن حق طلب تعويض الأضرار التى تسببها .

ولا خلاف في أن تقرير مبدأ المشروعية على هذه الصورة يمثل في الدولة المعاصرة
أهم الضمانات الجدية والحاسمة للأفراد في مواجهة السلطة العامة حيث يكونون
بمقتضاه في مأمن من أن تعتدى عليهم الدولة على خلاف ما يجيزه القانون أو بأكثر
مما يرخص به .

وتظهر أهمية هذا المبدأ متى أخذ في الاعتبار ما هو مسلم به — في فقه القانون
العام المعاصر — للسلطة العامة من امتيازات متعددة تكفل لها وحدها حق الأمر
والنهي بإرادتها الذاتية الملزمة ثم حق التنفيذ المباشر لأوامرها ونواهيها فضلا عن حيازتها

(١) راجع د. عبد الحميد مولى — القانون الدستورى — المرجع السابق ص ١٦ .

(٢) راجع — د. طعيمه الجرف — مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الإدارة العامة للقانون ص ٣ وما بعدها وقارن

د. فؤاد العطار — القضاء الإدارى ص ٢١ .. وأيضا De Laubadeur : Tr. Elementaire de dr. Adm.

وحدها للقوة الجبرية .

فإذا أضيف إلى ذلك ما هو ملاحظ الآن من تطور في اتجاه نمو واتساع^(١) وتشعب مجالات تدخل السلطة العامة بعد أن تراجعت فكرة الدولة الحارسة .. لتبين كم هو ضرورى إعمال مبدأ المشروعية وكفالة احترامه لأنه مالم تكن الدولة التى تملك هذه الامتيازات والتى أخذت تتدخل فى مختلف أوجه النشاطات ومجالات الحياة .. مالم تكن هذه الدولة محكومة بالقانون وخاضعة له .. لتحولت فى التطبيق وبأقصر طريق .. إلى مجرد قوة قهر مادية تعسفية استبدادية .. ولخرجت بالتالى من مجال القانون . الأمر الذى ينذر بتهديد حقوق الأفراد وحررياتهم العامة ويعرضها للضياع .

وجدير بالذكر أن مبدأ الشرعية هذا ليس من خلق الفكر القانونى الحديث ولا من ابتكاره وإن كان قد استمد منه كثيرا من عناصره ومن مقومات وجوده .. إنه فى الحقيقة نتاج التاريخ الحضارى كله باعتباره أحد الأسلحة التى شهرها الإنسان فى معركة الحرية فى وجه الطغيان والتعسف والاستبداد .

ويشير شراح القانون إلى أن المبدأ مر بمرحلتين^(٢) حتى عرفته البشرية على النحو

(١) قارن الأستاذ الدكتور سعد عصفور — مشكلة الضمانات والحريات العامة فى مصر — محاضرات أُلقيت على طلبة الدكتوراه بجامعة الإسكندرية سنة ٧٥ / ١٩٧٦ ص ١ حيث يقول « والسلطة التى تتسع تحمل فى طياتها أسباب الإغراء على الانحراف بها عن أهدافها المخصصة والخروج بها عن المجالات المحددة لها .. وهنا تكمن الخطورة على حقوق الأفراد وحررياتهم .. ولأسيل إلى دفع هذه الخطورة إلا بإيجاد الضمانات التى تحقق الوقاية أو العلاج ، الوقاية التى تتمثل فى تحذير السلطة التنفيذية من إساءة استعمال السلطات المخولة لها وبث الخشية فى نفوس القائمين عليها من مغبة الإساءة .. والعلاج الذى يتمثل فى تزويد الأفراد بالوسائل التى تكفل رد الاعتداء الواقع على حقوقهم وحررياتهم ومساءلة المعتدين عن هذا الاعتداء » ونحن لانتصور وجود مثل هذه الضمانة خارج مبدأ المشروعية . وقارن أيضا د. مصطفى أبو زيد فهمى « القضاء الإدارى ومجلس الدولة سنة ٧٩ ص ٢٠٥ وما بعدها » حيث يرى أن مبدأ المشروعية يكمن فى عدم مخالفة الإدارة لما عساه يوجد من قواعد قانونية نافذة . ولكننا نفضل — فى مجالات الحريات — مآبته فى المتن من وجوب أن يكون تصرف الإدارة بناء على قانون Loi أو بالتطبيق الصحيح له . لكى يكتسب شرعيته وذلك ضمانة للحريات وتقديسا لها .

(٢) راجع . Duguit : Tr. de dr. const. T.I, 1921 - P. 488 .

(٣) راجع . Arche : Les Actes de gouvernement et la theorie de pouvoir de guer 1966 P. 18 .

الذى هو عليه الآن .

المرحلة الأولى : كان فيها اختلاط بين « السيادة » (كمصدر للمشروعية) وأشخاص الحكام — وهى الفترة التى تمتد من العصور القديمة حيث سلطان رب الأسرة فرئيس العشيرة أو القبيلة .. إلى العصور الوسطى ثم عصر النهضة والملوكيات المطلقة .

أما المرحلة الثانية : فهى مرحلة الدولة الحديثة حيث تم الفصل بين السيادة وأشخاص الحكام ، وقد بدأوا ذلك بالحديث عن العقد الاجتماعى كما صوره « هوبز » وطوره الآخرون إلى أن تم الاعتراف للدولة بشخصية مستقلة بعد نجاح الثورة الفرنسية ١٧٨٩ وإعلان حقوق الإنسان .

المشروعية فى الإسلام :

وعلى الرغم مما وصل إليه تطور مبدأ الشرعية عند شراح القانون فإن الأمر لا يزال فى رأى البعض^(١) — بحق — موضع اهتزاز إذا أن الشرعية الحققة تغدو غير ذات أثر إذا ما كان القانون الذى تخضع له السلطة — أيا كان ، وأيا كانت — يدها أن تشكله كيف ومتى شاءت .

ومن ثم فإن الأمر يغدو خداعا للجماهير ويغدو ملاذها سرايا تلهث واءه .. فإذا جائته لم تجده شيئا^(٢) ..

ففى وسع الفئة الحاكمة أو المتحكمة أن تصوغ الظلم قواعد ، وتنسج الباطل قوانين ، وتظل الناس بشرعية تنتهك فى ظلها الحريات والحرمات ، بل ترتكب باسمها الجرائم ولآثام^(٣) ، حتى لو كان القانون يحمى الحريات حقا فإنه فى نظر صانعيه ليس

= وقارن — د. طعيمة الجرف — المرجع السابق — و د. على محمد جريشة — المشروعية الإسلامية العليا ص ١٥ .

(١) راجع د. على محمد جريشة — المشروعية الإسلامية العليا — ص ١٧ .

(٢ ، ٣) .. راجع د. ذهنى ووايت — مجموعة رسائل فى الأنظمة الدستورية ص ٥١ حيث جاء بها « كان موسيلينى يقول « على أن أفعل ماأنهد ولا أعجز أن أجد أستاذًا جامعيا يؤلف نظرية علمية يسند بها ماأفعل . وذلك ماأفعله Rocco إذ نشر مقالا ذا شأن كبير من حيث تقرير المبادئ الدستورية والفلسفية والاجتماعية التى اعتبرها أساسا لمذهب الفاشست ودعامة لنظامه . »

أحسن حالا من آلهة العجوة التي كان يصنعها العرب قبل الإسلام يعبدونها ويسجدون لها حتى إذا ما جاعوا أكلوها !!^(١)

وهكذا صار القانون عاجزا عن أن يقيم شرعية تحمي الناس ، فضلا عن أنه — من ناحية أخرى — يمثل عدوانا على حق الله وسلطانه .

ومن ثم تجدد الشرعية قيمتها واحترامها إذا كانت السلطة بمجموع درجاتها ، والشعب من ورائها ، يخضعان لسلطان أعلى منهم جميعا وأقوى وأكبر .. وكان القانون ليس من صنع أيديهم بل من صنع ذلك الأقوى والأكبر .. من صنع الله تعالى الذي لا مبدل لكلماته .. والكل من بعده — حاكما ومحكوما — عابد له ومطيع ..

وتلك هي الشرعية المأمولة .. شرعية الإسلام ، والتي كان يعنها رسول الله ﷺ بقوله « دوروا مع كتاب الله حيثما دار »^(٢)

رابعا : منهج البحث والصعوبات التي واجهتنا :

أ — منهج البحث :

لقد أجرينا هذه الدراسة المقارنة في التزام تام بخصائص المعرفة العلمية من حياد ونزاهة علمية، وموضوعية ..

على أنني كنت دائما « تلميذ حقيقة » إذ كانت هي ضالتي ، أنشدتها حيث توجد وألتقطتها حيث وجدت^(٣) . ثم أجرى عليها قواعد الاختبار والتحقيق ..

(١) وقارن في هذا المعنى أيضا قول Duguit إن قيда لا يمكن وضعه أو رفعه أو تعديله إلا وفق مشيئة الشخص الذي يوضع ذلك القيد عليه ، ليس قيда كما أن القول بأن الدولة يصح وصفها في هذه الحالة بأنها مقيدة بالقانون — إنما يعد ذلك القول بمثابة ضرب من ضروب الهذير Une simple plaisanterie — مطولة في القانون الدستوري الطبعة الثانية ج ٣ ص ٥٤٧ ، ص ٥٤٨ .

(٢) رواه الحاكم — انظر المناوي في كنوز الحقائق — مطبوع بهامش الجامع الصغير للسيوطي ج ١ ص ١٣٠ وفي نفس المعنى قوله عليه السلام « قيدا العلم بالقرآن » رواه الديلمي (نفس المصدر ج ٢ ص ٣٤) .

(٣) كما ذكر الديلمي بسنده حديثا عن رسول الله ﷺ أنه قال « خذ الحكمة ولا يضرك من أي وعاء خرجت » (انظر المناوي في الكنوز — المرجع السابق ج ١ ص ١٢٣) .

وكذلك قوله فيما روى عنه عليه السلام « الحكمة ضالة المؤمن » رواه الثعلبي (المصدر السابق ج ١ ص ١٢١) =

والصقل والتمحيص^(١).. لتتخذ موضعها الذى يليق بها .. ذلك أن الحقيقة ليست حكرا على كبار المتخصصين فحسب .. فكم من حقيقة أطلقتها الفطرة على لسان البسطاء^(٢)

وفى سبيل ذلك توخينا الإحاطة الشاملة بموضوعاتها فى الاتجاهين الأفقى والرأسى ولم تقتصر على مجرد السرد أو الوصف ، إنما تجاوزناه إلى التأصيل والنقد والتحليل .. ولم نقف عند بيان أوجه التقارب أو التباعد بين أنظمة الحكم الوضعية المتناظرة والتي وضعها الإنسان ، وإنما تعدينا ذلك وأكملناه بل وقومناه بدراسة ما يقابله من أحكام الشريعة الإسلامية التى أنزلها الرحمن^(٣) .

على أننى انتهجت فيما درست — منهج التحليل والتركيب^(٤) فيما يتعلق بالنصوص والنظم بمعنى تحليل القضايا والمبادئ إلى مكوناتها الجزئية ثم دراستها لاستنباط القواعد الكلية التى تحكم تلك القضايا والمبادئ .. بشكل عام ومجرد لارتبط بزمان معين أو مكان محدد .

أما الوقائع التاريخية فقد اعتمدنا فى دراستها على المنهج التاريخى التحليلى الذى يبدأ

= كما روى الترمذى وابن ماجه عن أبى هريرة ، وابن عساكر عن على أن رسول الله ﷺ قال : « الكلمة الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها » وقال السيوطى عنه حديث حسن (الجامع الصغير ج ٢ ص ٩٨) .

(١) قال أبو حاتم الرازى : إذا كتبت (هكنا) فقمش وإذا حدثت ففتش « القمش : جمع الشئ من هنا وهناك » قال القرافى : كأنه أراد : اكتب الفائلة ممن سمعتها منه ولا تؤخرها لتتظر هل هو أهل للأخذ عنه أم لا فإذا كان وقت الرواية أو العمل ففتش حينئذ . انظر الباعث الحثيث — شرح اختصار علوم الحديث — للحافظ ابن كثير تأليف أحمد محمود شاكر — طبعة ثالثة سنة ١٩٧٩ م سنة ١٣٩٩ هـ — مكتبة دار التراث — القاهرة — ص ١٣٤) .

(٢) انظر ماجاء بالحديث « .. واقبل الحق ممن جاء به من صغير أو كبير وإن كان — بغيضا بعيدا .. » وورد الباطل على من جاء به من صغير أو كبير وإن كان حبيبا أو قريبا » (رواه ابن عساكر عن طريق ابن مسعود وضعفه السيوطى فى الصغير ج ١ ص ٤٥) .

(٣) قارن — د. ماجد راغب الحلوى — الاستفتاء الشعبى ص ٧ .

(٤) راجع وقارن — د. على عبد المعطى محمد — الفكر السياسى الغربى ص ٨٣ — ٨٥ .

مع الواقعة من بدايتها ويتتبعها عبر العصور على مدى التاريخ . ومن جماع هذين المنهجين كانت دراستنا للموضوع .

ب - الصعوبات التي واجهتنا :^(١)

غنى عن البيان أنه لكي يكتسب البحث أصالته وترتفع بين البحوث مكانته ، كان لابد أن تأتي فيه بالجديد فضلا عن التجديد^(٢) . وتلك بلا ريب من الأمور العسيرة التي تبلغ من العسر درجة كبيرة ،^(٣) خاصة إذا كان الموضوع موضوع الأمس واليوم بل وكل يوم .. ضالة الإنسان من قديم الزمان^(٤) .

وعليه فإن قلت بعد ذلك أن القديم قد عرض بثوب جديد ، لم أجنب الصواب ، وإن قيل .. هذا بحث عصر ، فذلك جد صحيح .. ولئن قيل .. إنه للأمرء .. لم يكن بعيدا ، وإن قيل .. إنه لكل المسلمين ، فتلك حقيقة .. وإن قيل يستطيع كل إنسان أن يستفيد مما فيه .. فليس غريبا . ولذا قلت إنه كان عسيرا في تناوله مادة .. ومناخا .

ومما يضمنى على هذا العسر عسرا غير يسير أن دراسة دستورية مقارنه بالشريعة

(١) نقتصر في هذا المقام على الإشارة إلى الصعوبات الفنية فحسب دون أن نتعرض لما قاسيناه كثيرا من سوء التنظيم في المكتبات فضلا عن الصعوبات الإدارية التي كانت تؤدي كثيرا إلى إعاقه البحث .. لولا حماس الباحث وإصراره ..

(٢) التجديد — هو أن تأتي بالقديم على حقيقة معناه وتغذيه بعناصر الحياة وتكسبه من وقائعها ومما جد فيها من شئون الفكر والاقتصاد والاجتماع ثروة جديدة لم تكن . إلخ انظر الشيخ محمد أبو زهرة — كتابه ابن حنبل ص ٣٩٠ — ومشار إليه أيضا في د. عبد الحميد متولى — مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة سنة ١٩٦٦ ص ٣٢٠ بالهامش .

(٣) انظر د. عبد الحميد متولى — القانون الدستوري والأنظمة السياسية سنة ٧٦ ص ٧ .

(٤) راجع مقال د. حسن صعب — مجلة « العرب » العدد ٢٨ بتاريخ مارس ١٩٦١ ص ٢٥ — ٢٨ حيث يقول « إن تكريس حقوق الإنسان وواجباته في وثيقة دولية كإعلان الأمم المتحدة لحقوق الإنسان هو تنويع الخمسة آلاف عام من الجهاد الإنساني في سبيل تحقيق حق الإنسان لافي الحياة وحدها بل وفي الحياة الخيرة . وأن كل نظام سياسى أو اقتصادى . وطنى أو عالمى لايتخذ تطبيق هذه الحقوق غاية له هو نظام فاسد ومصيره العاجل أو الآجل التهافت والانحيار » وقد أشار إليه أيضا د. محمد عصفور — الحرية — ص ٤ .

الإسلامية ، مما يحتاج إلى إلمام غير قليل وإحاطة شاملة .. بل ودقيقة ، بتخصصين^(١) متميزين من تقسيماتنا العلمية الحديثة ، هما القانون الدستوري والشرعية الإسلامية

وغير خاف على ذوى الألباب أن البحوث العلمية في الموضوعات ذات الصبغة السياسية — وبخاصة موضوع حرية النقد السياسي — هى شجرة لاتبت بنورها ولا تزدهر وتعلو غصونها — إلا فى تربة الحرية ... وفى جو الحرية ..

وفى ذلك تفسير لما يذكر عن كبير الباحثين والمؤلفين (فى المسائل الدستورية) من فقهاء المسلمين القدامى وهو أبو الحسن الماورادى — الذى عاش فى عهد بعض الخلفاء العباسيين المستبدين — من أنه بعد أن وضع كتابه الشهير « الأحكام السلطانية » أوصى ألا ينشر كتابه هذا إلا بعد وفاته^(٢) !!

فلم تكن تقتصر الصعوبات على مادة البحث كما أشار إلى ذلك من كتب فى هذا المضمار^(٣) بل كانت — وبحق — تكمن فى أمانة الكلمة ونزاهة البحث فى مضمار غلبت فيه التعمية والتعميم .. وإذكاء الأهواء ، وتملق الحاكمين ، إثارة للسلامة وبعدا عن الندامة ، أو طمعا فى عرض زائل مما يفضله به ذوو السلطان شراء للذم والضماير ..

وإذا كانت تعاليم الإسلام وتسامحه تأبى التزمت والتعصب حقا ، فإن عقيدة التوحيد تتأبى على الجبن والخور أيضا . ومن ثم فقد عاهدنا الله أن نلتزم تلك الأمانة ولا نشترى بآياته ثمنا قليلا^(٤) ، وأن نستهدى بما روى عنه عليه السلام من قوله « لا يمنعن أحدكم هيبة الناس أن يقول الحق »^(٥) .

(١) انظر د. ماجد الحلو — الاستفتاء الشعبى ص ٧ .

(٢) انظر د. عبد الحميد متولى — الحريات العامة ص ٧ .

(٣) راجع د. فؤاد النادى — مبدأ المشروعية فى الإسلام ، د. ماجد الحلو المرجع السابق ، د. على محمد جريشه المرجع السابق ص ١٩ ، عبد القادر عوده — مقدمة كتابه « التشريع الجنائى الإسلامى »

(٤) قارن التفسير الفريد للقرآن المجيد — د. محمد عبد المنعم الجمال ج ١ ص ٤٤ ، ص ٤٥ ، ص ٧٢ ، ج ٢ ص ١٥٩ .

(٥) ابن ماجه نقلا عن المناوى — فى الكنوز — المرجع السابق ج ٢ ص ١٨٤ .

فنحن ممن يندب أن يأخذ العلماء والباحثون بالعزائم ولا يترخصون^(١) ، ذلك أنه إذا كانت الرخصة خير ورحمة بالضعفاء في الدنيا ، ففي العزيمة أكثر الخير وأجزل الفضل في الآخرة .. وهي خير وأبقى — لقوله تعالى : ﴿ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ ﴾ ولقوله عليه السلام : « سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب ، ورجل قام إلى إمام جائر .. فأمره ونهاه .. فقتله » الحديث^(٢) وكذلك قوله عليه السلام « قل الحق وإن كان مرا لا تخف في الله لومة لائم »^(٣) .

وعلى ذلك كان البحث — قدر ما وسعتنا الطاقة — تطبيقاً عملياً وأميناً لحرية الرأي .. فلم نكد ندع رأياً إلا أبدينا عليه نقداً .. ولانقداً إلا أبدينا فيه رأياً .. ذلك أن النقد العلمي هو سبيل التقدم والنهوض — فإذا لم تتسع له صدورنا وضائق به أفاق أفكارنا لم نكن — إذن — أهل علم ولا أهلاً للعلم .. ألم يكن للصادقين من الناقدين فضلاً إن أخطأوا وأفضالاً إن أصابوا؟!^(٤)

(١) راجع د. علي محمد جريشة — دعاة لا بغاة سنة ١٩٧٩ الطبعة الأولى — دار البحوث العلمية — الكويت ص ٤٢ حيث يقول « إن الرسول عليه السلام لم يترخص حين اشتد به أذى الكفار — ودعاه عمه أن يلين ولكنه قال « والله لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر متركته حتى يظهره الله أو أهلك دونه » ولم يترخص أحمد بن حنبل حين دعاه الحكام إلى أن يقول أن القرآن مخلوق بل احتمل الأذى والعذاب . ولم يترخص سيد قطب حين دعى ليقول إن الحكم ليس جاهلياً لينقذ رقبته من جبل المشقة ، ولم يترخص غيرهم ممن احتملوا العذاب في سبيل كلمة الحق لأنهم علموا أن ثباتهم يقيم مشاعل على الطريق تضيء لمن خلفهم — وهم كثير — وأن لينهم مع الباطل وترخصهم يطفئ أضواءهم .. وكما من الناس أطفأ بترخصه نوره الذي أتاه الله .. وكما من الناس انزلت أكثر من ذلك ليصح فيه قول الله : ﴿ وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَ الشَّيْطَانَ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ . وَلَوْ شَاءَ لَرْفَعْنَاهُ بَهَا وَلَكِنَّ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ .. ﴾ (الأعراف / ١٧٥) .

(٢) الترمذی والحاکم والضیاء ، عن جابر وصححه السيوطی فی الصغير ج ٢ ، ص ٣٥ .

(٣) عن عبد بن حميد في تفسيره ، والطبرانی عن أبي ذر . وحسنه السيوطی فی الصغير ج ١ ص ١١١ .

(٤) انظر د. عبد الحميد متولى — الفصل في القانون الدستوري ج ١ طبعة ١٩٥٢ المقدمة .

خامسا : تقسيم البحث :

وتحقيقا لما أسلفنا ينقسم البحث وفقا لما يلي :-

فصل تمهيدى - ويبحث فى مفهوم الحرية وتطوراتها والحريات العامة ومكان حرية الرأى السياسى منها وإرجاعها إلى أصولها التاريخية البعيدة .. بدءًا بما كانت عليه فى دولة المدينة الإغريقية فالعصور الوسطى حتى قيام الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ .. ثم فى العصر الحديث (فى الفكرين الديمقراطى والماركسى) مقارنا بالإسلام .

الباب الأول : ويبحث فى الأسس الذى تستند إليها مشروعية حرية الرأى السياسى فى الفقه الديمقراطى والإسلام . وينقسم إلى الفصول الآتية

الفصل الأول : الأساسى الفلسفى « غير الرسمى »

الفصل الثانى : الأساس القانونى .

الفصل الثالث : أساس حرية الرأى السياسى فى الإسلام سواء فى المصادر النقلية أو التطبيقات العملية لحرية الرأى السياسى فى عهد الخلفاء الراشدين .

الباب الثانى : ويبحث فى حدود حرية الرأس السياسى وضوابطها فى الديمقراطية الغربية والإسلام ويشمل :

مبحث تمهيدى - فى الفرق بين التنظيم والتقييد

الفصل الأول : فى النظام العام كحد سلبى لحرية الرأى السياسى .

الفصل الثانى : فى المصلحة العامة كحد إيجابى لحرية الرأى السياسى .

الفصل الثالث : فى ضوابط ممارسة حرية الرأى السياسى .

الفصل الرابع : موقف الإسلام من حدود حرية الرأى السياسى وضوابطها .

خاتمة : وتتناول الفقرات الآتية :

(١) الأسباب التى جعلت الإسلام متفوقا فى أحكامه على سائر التشريعات الوضعية .

(٢) شنود القوانين المقيدة للحريات في النظرية الديمقراطية والإسلام .
وبعيد عن الادعاء بأن وفيت البحث في كل ما بحثت ..

وإذا كانت هذه الرسالة على طولها — قد قصرت عن أن تنال غاية ما تناولت ..
فأني أرجو أن يوفق من يأتي بعدي من الباحثين إلى سد كل منفذ من منافذ النقص
فيها، وإلى ملافاة كل مأخذ من المآخذ التي لم أوفق في تلافيها .

وأسأل الله أن يتقبل هذا العمل .. فإذا تقبله ، بارك فيه — على القصور
والتقصير — وحسبنا أنا طلبنا العلم لغير الله ، فأني أن يكون إلا الله .

فلله الحمد في الأولى والآخرة وهو الموفق وهو المستعان

الباحث ...



فصل تمهيدى تطور مفهوم الحرية

تقديم

على الرغم من أن الحرية قيمة من القيم القليلة التى أجمعت البشرية فى أطوارها المختلفة على الإيمان بها ، إلا أن المشكلة الكبرى هى فى وصول المذاهب والنظم إلى معنى واحد متفق عليه لهذه الحرية ..

فعلى نحو ما اختلفت الشعوب والأمم فى عبادة الله واعتناق الدين المؤدى إلى الخلود والجنة ، اختلفت المذاهب والنظم فى تعريف الحرية ..

وإذا كان من الضرورى لكى نبدأ دراسة مجدية عن الحرية ، أن نبدأ بمحاولة للتعريف بها ، وكان هذا التعريف يثير العديد من المشكلات الدقيقة ، شأنه فى ذلك شأن التعريف بسائر القيم — إذ أن معنى الحرية نسبى يتفاوت بتفاوت المذاهب والنظم والفلسفات ..

وكان هذا البحث لا يتسع لعرض المشكلات الفلسفية الدقيقة والمتعددة التى يثيرها معنى الحرية ، كى لا نخرج على مقتضى التمهيد لدراستنا الأصيلة ..

.. فإننا سوف نعرض مشكلة واحدة وفى خطوطها العامة — هى تحديد المعنيين السياسى والاجتماعى للحرية فى الأنظمة الثلاث الكبرى التى تتصارع سياسة الحكم فى عالم اليوم — وهى : الديمقراطية الغربية ، الاشتراكية الماركسية ، والإسلام .. وذلك من خلال المباحث الآتية :

المبحث الأول مفهوم الحرية

غلبة النزعة الميتافيزيقية في فهم الحرية في عصر النهضة :

انقسم المفكرون في عصر النهضة ، وفلاسفتها — في التعريف بالحرية إلى مدرستين :

ترى أحدهما أن الحرية هي قدرة الإنسان أو سلطته في التصرف ، بينما ترى الأخرى أنها حكم العقل^(١).

مدرسة الإرادة :

فالمدرسة الأولى ويمثلها « لوك » وفلاسفة آخرون من بعده تأثروا به في فرنسا وألمانيا وإنجلترا ، ترى أن الحرية إرادة ولهذا تعرفها بأنها قدرة الإنسان أو سلطته في أن يفعل أو أن يقدم على أن يفعل أى تصرف معين .. أو حسب تعريف « دافيد هيوم » هي القدرة على التصرف طبقا لما تحدده الإرادة .

مدرسة حكومة العقل :

والمدرسة الثانية : ويمثلها « كانت واسبينوزا وروسو وهيغل وبرادلى وعبر عنها شعرا « ميلتون » وترى أن الحرية إرادة خاضعة للعقل أو هي حكومة العقل أو الضمير .

وهذا التعريف مرتبط ارتباطا وثيقا بالفلسفة الأخلاقية التقليدية التي مهد لها أرسطو ، والتي تصور الإنسان على أنه ذو صفة مزدوجة من العقل والعاطفة ..

بل لقد قسم الفلاسفة ذات الإنسان إلى ذاتين اثنتين :

(١) ذات حيوانية تعد ذاتا غير حقيقية أو غير عاقلة .

(١) راجع في تفصيل ذلك . 32 - 23 . Longman 1953 . Freedom . A new Analysis . M.: cranston

وقد أشار إليه أيضا د. محمد عصفور — الحرية — سنة ٦١ ص د . بالهامش .

(٢) وذات عاقلة هي الذات الحقيقية .

وسندهم في هذا التقسيم أنهم يعتبرون أن العقل هو الخصيصة المميزة الضرورية للإنسان . ورتبوا على ذلك أن تصرفات الإنسان تتحدد نتيجة الصراع بين هاتين الذاتين وتغلب أحدهما على الأخرى ، وأن الحرية في نظرهم لا تتحقق إلا بإخضاع الذات غير العاقلة (الحيوانية والتي تحاول دائما اغتصاب قياد الإنسان) للذات العاقلة التي تعد وحدها الذات الحقيقية .

ومعنى ذلك أن الإنسان لا يعبر عن طبيعته الخاصة والأساسية خير تعبير إلا في إرادته للغايات التي يقيمها العقل أمامه ، أما إذا حكمت سلوكه الرغبات غير العاقلة ، خان طبيعته وانحدر إلى مستوى الحيوانات .

ولقد عبر « سبينوزا » عن هذا المعنى بقوله « إن الحرية هي أن يعيش الإنسان خاضعا لأمر العقل وحده » وقال « كانت » : « إن الحرية هي استقلال الإنسان عن أى شيء فيما عدا القانون الخلقى وحده » .

فالحرية تعنى ممارسة الإرادة العاقلة .. أو الوصول إلى حالة من ضبط النفس بتبكين السلطة للعقل في أن يحول بين القوى غير العاقلة (من رغبات وعواطف) ، وبين السيطرة على الإنسان وتوجيهه .

(١)

عقم الدراسات الميتافيزيقية في التعريف بالحرية :

ولقد مرت حقبة طويلة طفئ خلالها هذا الأسلوب الميتافيزيقي في بحث المشكلات الإنسانية الكبرى ، ولهذا كانت الدراسات الأوروبية القديمة للحرية — وخصوصا منذ عصر النهضة — دراسات ميتافيزيقية مجردة ومثل هذا الدراسات تبعد كثيرا عن واقع الناس الذي يعيشون فيه ولا تضع حلولاً للمشكلات الحقيقية التي تواجههم ..

(١) راجع د. محمد عصفور — الحرية . ص د ، ه .

يضاف إلى ذلك أن المعاني المثالية للحرية والمعبرة عن انتصار الإنسان على ذاته ،
هى مجرد أوهام ولم تعد تهز قلوب الناس أو تثير إهتمامهم فهم يعلمون حق العلم أن
الظروف الاجتماعية التى تحيط بالإنسان تحول حتى دون تحقيق هذا المعنى الأدبى ،
لأن الإنسان لم يعد يملك هذه الحرية الميتافيزيقية التى تفترض قدرة مطلقة للإنسان فى أن
يتحكم فى ذاته وتصرفاته طبقا للقانون الأدبى .

وحتى إذا وفق كل إنسان فى السيطرة على ذاته فإن ذلك ليس من شأنه حل
المشكلات التى تقوم بين هذا الإنسان الحر ، وبين المجتمع الذى يعيش فيه ، والدولة
التي توجهه .

وقد أدى ذلك إلى أن يعاد بحث مشكلة الحرية فى صورة جديدة أكثر واقعية هى
صورة الإنسان فى المجتمع وفى مواجهة سلطة الدولة .

الاتجاه إلى الواقعية فى فهم الحرية فى العصر الحديث :

والواقع أن الإنسان ليس كائنا منعزلا عن أقرانه حتى تتحقق حريته بتصرف إرادى
من جانبه ، وإنما هو إنسان يعيش فى مجتمع ويخضع للدولة ، ولذلك فليس ثمة محل
للحديث عن الحرية المجردة باعتبارها أمرا يخص الفرد وحده ، وإنما يجب أن ينظر إليها
فى ضوء علاقة الإنسان بكل من المجتمع الذى يعيش فيه ، والدولة التى تحكمه .

وقد نظر فقهاء الغرب فعلا إلى الحرية على هذا النحو ، غير أنهم انقسموا شيئا ،
تبعا للزاوية التى اتخذوها للوصول إلى مايتفون .

فبعضهم يتخذ زاوية الفرد فى تخلصه من قيود معينة يفرضها التعقيد الذى
يصاحب تطور المجتمع وما يقتضيه هذا التطور من أساليب التحضر المعقدة .

بينما يتخذ البعض الآخر زاوية المجتمع كله فى حياته حياة متحضرة .

الحرية في قطاعات النشاط السياسى والاجتماعى :

والتأمل فى النظريتين العاطفية ، والتقدمية ^(١) ، يجد أنهما صدرتا عن تصور جديد للحرية ، هو اختفاء القيود ..

غير أنه لما كانت النظريتان متفاوتتان فى الصورة التى ترى كل منهما أنه يتحقق بها مثلها الأعلى للمجتمع ، فإنهما متفاوتتان حتماً فى تحديد نوع القيود التى تتحقق الحرية باختفائها .

فالنظرية العاطفية : تعتبر أقصى قيود الحرية هى التى تتمثل فى قيام نظم الحكم . وهى لذلك تمد بصرها إلى الماضى حيث كان يقوم فى الخيال عصر ذهبى تحققت فيه الحرية نتيجة لحياة الناس على فطرتهم حياة طبيعية ليس فيها حكام ومحكومون .

أما النظرية التقدمية : فإنها تعتبر أن الصورة الأساسية للقيود هى الطبيعة ، ولذلك تتطلع إلى الأمام إلى عصر مأمول لا تتحقق فيه الحرية إلا بإطلاق قوى التقدم عن طريق السيطرة على الطبيعة .

وتعريف الحرية من زاوية الحياة الفطرية أو الحياة المتحضرة هو تعريف أقل تجريداً أو أكثر تحديداً من التعريف الأدبى للحرية لأنه لا ينظر إلى الحرية فى ذاتها من (حيث اتصالها بإرادة الإنسان وتصرفه مع نفسه) وإنما ينظر إليها من زاوية القيود التى تتخلص منها البشرية جمعاء فى بقائها فى حياة الفطرة أو انتقالها إلى الحياة المدنية المعقدة .

ومعنى ذلك أنه قد أصاب معنى الحرية المجرد تطور هام حيث صارت تعنى — التخلص من بعض القيود .

وقد أدت المقابلة بين الحرية ، والقيود التى يتم التخلص منها إلى زيادة فى تحديد

(١) راجع فى تفصيل ذلك — د. محمد عصفور — الحرية — المرجع السابق ص ٢٠ وقد أشار إلى مؤلف Cranston السابق الإشارة إليه .

معنى الحرية .

غير أنه ما كان ماثرا للخلاف بين النظريتين (العاطفية والتقدمية) ، لم يعد أمرا مقبولا في هذا العصر الذى يؤمن بالتقدم غير المحدود ، وحيث لا يقيس الناس مدى ما يتمتعون به من حرية بمدى اقترابهم من حياة الفطرة أو بعدهم عنها — فوجب أن يتحدد معنى الحرية وقيودها في ضوء الظروف الواقعية التى تربط تحقيق الحرية (على نحو ما) بتوافر أكبر قدر ممكن من ثمرات الحضارة والعلم وكذلك ببلوغ الناس أرفع مستوى ممكن للمعيشة .

ولما كانت هذه النظرة — التى تسود العالم كله الآن — لا تتحقق إلا بالمزيد من سلطة الدولة ، وتشعب اختصاصاتها ، فقد عاود الفكر الغربى النظر إلى الحرية من زاوية الفرد في ضوء السلطة المتزايدة للدولة في كافة المجالات ^(١) . فاعتبرت الحريات

(١) قارن تعريف الفقه المعاصر للحرية بأنها مركز للفرد ينطوى على مكنته في اقتضاء امتناع السلطة عن الإتيان بعمل .. ولذا فإنها تتجسم عملا في صورة تحديدات ترد على السلطة العامة أو بمعنى آخر إسقاط قيد كان يعوق الفرد في تعبيره عن ذاته . راجع ذلك

Barthélemy Joseph : Essai d'une theorie des droits subjectifs des administrés dans

La droit administratif Francais .

These Toulomse 1899 P, 119 et s.

وقد أشار إليه أيضا د. نعيم عطية في رسالته في النظرية العامة للحريات الفردية سنة ١٩٦٥ الدار القومية للطباعة والنشر — القاهرة ص ١١٠ وانظرا أيضا نقله لهذا رأى في ص ١٠٨ وما بعدها وقارن

- Choumenkowitch : Les droits subjectifs puplics des particuliers . these paris 1914 P. 185 et s.

وأیضا

- Waline, Marecel : L'individualisme et le droit Paris 1948

وأیضا

- Esmein : Elements de droit const. T.1. 8 ed. 1921 & 1927 P. 580 et s. أيضا

وأیضا

- Jhon stewart Mill : On Liberty

وقد قام بترجمته إلى العربية طه السباعى باشا سنة ١٩٢٢ ص ١٧ .

وأیضا =

متعددة بقدر تنوع القيود والعوائق والأعباء التي يجب التخلص منها .. ولهذا السبب ظهرت أوصاف عديدة للحرية (كالحريات السياسية والاقتصادية والدينية .. الخ) غير أنه لم يكن من نتيجة هذه الأوصاف الوصول إلى اتفاق على معنى واحد للحرية وإنما ظل الجدل محتدما في شأنها^(١).

النسبية في معنى الحرية :

والظاهر أن الحرية — حتى لو تحدد نطاقها وأعطيت وصفا معينا (سواء كان سياسيا أو اقتصاديا أو دينيا .. الخ) — تظل معنى نسبيا ، يتفاوت بتفاوت الزاوية التي ينظر منها إليها ، أمى الحرية من قيد معين ؟ (أى بمعناها السياسى) ، أو الحرية بقصد تحقيق غرض معين ؟ (أى بمعناها الاجتماعى) ولهذا قيل أن روزفلت كان من أكبر السياسيين توفيقا في توضيح هذا المعنى حيث لم يقنع بالتحدث عن الحرية المجردة وإنما قام بتحديد القيد الذى يطلب التحرر منه .. أو لأى غرض تمنح الحرية ..

ولقد كان هذا التحديد واضحا في معانى الحريات الأربعة الأساسية التى أعلن أنها غاية الحلفاء في الحرب العالمية^(٢) الثانية وذلك إما بتحديد غايتها (التحرر من الخوف — والتحرر من العوز) وإما بتحديد القيود التى يستهدف التخلص منها وذلك بوصف نوع الحرية المكفولة (حرية العبادة وحرية الرأى)^(٣)

= - Morange Georges : Contribution à une theorie generale de libertes publiques . These Nancy 1940 p. 5 & 51.

وقد أشار إليه أيضا د. محمد زكى أبو عامر في مؤلفه « الحماية الجنائية للحرية الشخصية » سنة ١٩٧٩ ص ٣ .

(١) راجع في كل ماتقدم وتفصيله د. محمد عصفور — الحرية ص د هـ ، ز ، ح .

(٢) راجع وقارن — الموسوعة العربية الميسرة — إشراف شفيق غريبال — القاهرة سنة ١٩٦٥ ص ٧١١ حيث جاء بها « أعلن الرئيس الأمريكى روزفلت في ١ / ١ / ٤١ في رسالته للتكجرس أنه يجب أن تسود العالم حريات أربع هى « حرية التعبير — حرية العبادة — التحرر من الخوف — التحرر من الحاجة » وقد جمعت في ميثاق الأطلنطى .

(٣) راجع Granston المرجع السابق ص ٨ — ١٤ .

غير أنه من الواضح أن الحريات الأربعة السابقة ، والحريات العديدة الأخرى التى تظهر الآن فى الدساتير أو الإعلان العالمى لحقوق الإنسان ، تنتمى إلى عدة قطاعات أهمها قطاعان :

قطاع سياسى قانونى تظهر الدولة فيه باعتبارها منظمة ذات سلطة سياسية قانونية .
وقطاع اجتماعى يظهر فيه نشاط الدولة جنبا إلى جنب مع نشاط هيئات أخرى ، بل وقد يعارض فيه هذا النشاط الأخير .

والواقع أن الحرية بمعناها الشائع الآن صارت تنصرف أساسا إلى معنى الصلة بالدولة أو بالمجتمع .

ففى صلة الفرد بالدولة : يثور البحث فيما إذا كانت الحريات توجد كحقوق طبيعية وليست للدولة مهمة أخرى سوى رعايتها وإنما يتحدد دورها بدور الدولة الحارسة .

أم أن هذه الحريات مجرد امتيازات تخلع على الفرد وتستطيع الدولة استردادها ومن الطبيعى أن تختلف الحلول تبعا للمكان الذى يعطى للحرية فى النظام السياسى فمكانها عند الديمقراطية مثلا غيره عند الاشتراكية الماركسية .

وفى صلة الفرد بالمجتمع والإنتاج : يثور البحث أيضا عن حريات للفرد من طبيعة أخرى هى حريته فى حدود نظام الإنتاج ، وعن حقوقه وواجباته فى المجتمع ، وما إذا كان يترك وشأنه فى علاقاته مع باقى أفراد المجتمع ، أم أن هذه العلاقات يجب أن تخضع لضوابط ومبادئ معينة .

ونجد فى هذا النطاق أيضا عدة حلول تتفاوت بتفاوت المثل العليا التى يسعى كل مجتمع إلى تحقيقها .

فالمذهب الفردى^(١) — وهو الفلسفة الاجتماعية للديموقراطية الغربية — يقرر أن

(١) منذ ظهوره فى القرن التاسع عشر وقبل أن يتطور فى القرن العشرين .

الحرية تعنى ترك الأفراد أحراراً في نشاطهم الاقتصادي لأن هذا هو جوهر حرية الإنسان .

والمذاهب الاشتراكية — بل وسائر المذاهب الاجتماعية — اليسارية ، ترى أن — الفردية تلجأ إلى المغالطة عندما تدعى أنها تدافع عن حرية الإنسان ، في حين أنها في الحقيقة تحمي سلطة الأقوياء القلائل في استغلال الجماهير الفقيرة .

كما ترى أن الفردية تمعن في الخطأ عندما تنظر إلى الحرية نظرة سياسية أو قانونية بحتة ، في حين أنها أولاً علاقة اجتماعية بين الإنسان الذي يجب أن يعيش ، وبين المجتمع أو الدولة التي تسيطر ..

ولذلك تدعو المذاهب الاشتراكية بكافة صورها إلى وجوب إخضاع المجتمع كله للمبادئ المثالية التي أعلنت الديمقراطية احترامها في النطاقين السياسي والقانوني وخصوصاً مبدأ المساواة^(١) .



(١) راجع في كل ماتقدم — د. محمد عصفور — الحرية ص م ، ن ونشير إلى أن الديمقراطية الغربية قامت أساساً على الحرية السياسية فحسب أي حرية الفرد إزاء السلطة بقصد حمايته منها دون أن يكون لها مضمون اجتماعي ثم تطورت فامتزجت بالحقوق الاجتماعية الجديدة — قارن د. مصطفى أبو زيد فهمي — في الحرية والاشتراكية والوحدة ص ٣٩ ، ص ٧٠ .

المبحث الثانى

الحريات العامة ومكان حرية الرأى فى الميدان السياسى منها

غنى عن البيان أنه لكى نتعرف مكان حرية الرأى فى الميدان السياسى من الحريات العامة وجب أن نقدم بتصورات العلماء والفقهاء فى تقسيماتهم الأخيرة حتى يتكون لنا من جماع العرض صورة كاملة لخريطة الحريات العامة وتظهر عليها حرية الرأى السياسى واضحة جلية . وهو ما نحاوله فى المطالب الآتية :

المطلب الأول : تقسيمات الفقهاء للحريات العامة .
المطلب الثانى : مكان حرية الرأى فى الميدان السياسى من الحريات العامة .

المطلب الأول

تقسيمات الفقهاء للحريات العامة

فى الفقه الوضعى المقارن :

تتابعت تقسيمات الفقهاء للحريات العامة ، وكان حتما أن تختلف تبعا لاختلاف المعايير التى اتخذها كل فريق .. وفيما يلى نعرض أهم هذه التقسيمات :

(١) تقسيم Esmein^(١) والملاحظ عليه أنه تقسيم غائى اتخذ من الغاية المبتغاه من الحرية معياره فى هذا التقسيم ، وكان فى ذلك متأثرا بوثائق الثورة الفرنسية ١٧٨٩ وقد قسم الحريات الفردية إلى قسمين رئيسين^(٢) :

يشتمل الأول منها على المساواة المدنية بفروعها الأربعة — أمام القانون ، أمام القضاء ، فى الضرائب وتحمل الأعباء العامة ، وفى تولى الوظائف العامة .

Esmin : Elements de droit const. 8 ed. T1 p. 583 et s.

(١) راجع

(٢) ردد هذا التقسيم جان سالفير فى رسالته سنة ١٩٣٢ — انظر د. عبد المنعم فهمى « عمال الإدارة وحرية الرأى » سنة ١٩٧٧ ص ٢٦ .

ويشتمل الثاني على الحرية الفردية .. وهى عنده تؤلف مبدأ عاما ذا تطبيقات متعددة ..

من هذه التطبيقات مايمس المصالح المادية للفرد ونجد فيها الحرية الفردية بمعناها الضيق أو الحرية البدنية ، والأمن الشخصى ، والملكية ، وحرية التجارة والصناعة والعمل ، وكذلك مايتعلق باحترام الفرد فى خصوصياته وتتضمن حرمة المسكن ، وسرية المراسلات ..

وهذه الحريات هى مايعبر عنها روزفلت بأنها حريات تستهدف تحقيق غاية .

ومنها مايمس المصالح المعنوية للأفراد ، ونواجه فيها : حرية العقيدة ، والعبادة وحرية الأفراد فى تبادل آرائهم .. وتتضمن .. حرية الاجتماع وحرية الصحافة ، وحرية التعليم ، وحرية تكوين الجمعيات .

وهى مايعبر عنها أيضا بالحريات التى تستهدف إسقاط قيد .

هذا ولقد تجاهل إسمان الحقوق الاجتماعية وأخرجها من دائرة الحقوق والحريات العامة ..

(٢) تقسيم العميد هوريو Hauriou

وقد اقتفى الأستاذ أندريه هوريو أثر هذا التقسيم^(١) ، فهو يقسم الحريات العامة إلى ثلاثة طوائف :

الأولى : وتشمل حرمة الحياة الخاصة .. ويندرج تحتها الحريات الأصولية القديمة وتتضمن الحريات البدنية ، وهى حريات الحياة ، وحق الأمن ، وحرية الذهاب والإياب (التنقل) والتحرر من العبودية ، كما تتضمن حريات العائلة والملكية الخاصة وحرية التعاقد وحرية العمل والصناعة (أى فى غالبيتها حريات تحقيق غاية ، أو مادية) .

- André Hauriou : précis de droit const. 3 ed 1929 .

(١) انظر

الثانية : وتشمل الحريات الروحية : وهي تظهر عندما يقل ضغط الحياة الأولية للحياة اليومية على الأفراد ، فحينئذ تراهم يسعون إلى التأثير في أقرانهم وتدخل ضمن هذه الطائفة .. حرية الضمير ، وحرية التعليم وحرية الصحافة ، وحرية الاجتماع .

وقد عنت دساتير نهاية القرن الثامن عشر — على الأخص — بإبراز هذه الحريات والتمسك بها (وهي في غالبيتها حريات إسقاط قيد) .

الثالثة : وتشمل مآسماء بالحريات الفردية الخالقة لأنظمة اجتماعية : وتتضمن حرية تكوين الجمعيات ، وحرية تكوين الشركات ، وحرية تكوين النقابات ، وحرية تكوين الطوائف والمؤسسات .

(وهذه الطائفة تتداخل في الطائفتين السابقتين من حيث معيار تحقيق الغاية أو إسقاط القيد) .

(٣) تقسيم العميد دوجي Duguit

ميز العميد دوجي بين الحريات السالبة ، وهي التي تظهر كقيود على سلطة الدولة ، والحريات الإيجابية ، وهي التي تتضمن خدمات إيجابية تقدمها الدولة إلى الأفراد^(١) .

ويقربنا هذا الرأي من تفرقة الكتاب السوفيت بين الحريات الحقيقية الملموسة وهو ما يصفونه بالحرية في نظامهم ، وبين الحرية النظرية أو الرجعية التي يصفون بها الحرية في الدول الرأسمالية .

على أن دوجي لم يجعل من هذه التفرقة أساسا لتقسيم عام للحقوق والحريات فيما يرى البعض بحق^(٢) .

(٤) وقرب من هذا التقسيم تحليل العلامة الألماني Jellinek لحقوق الأفراد إلى

(١) Duguit, L. : Traité de droit const 2 ed . paris 1923 R 3 P. et S .

(٢) انظر د. عبد المنعم فهمي مصطفى — عمال الإدارة وحرية الرأي ص ٢٨ .

ثلاثة عناصر هي^(١) :

الأول : العنصر النشط Statut actif ويشتمل على حق الفرد في أن يسأل الدولة القيام بأعمال إيجابية .

الثاني : ويشتمل العنصر الايجابي Statut positif ويتكون من حق الأفراد في أن يساهموا فعلا في إدارة شئون البلاد .

الثالث : مأسماه بالعنصر السلبي Statut negatif وهو عبارة عن مجموع من الحريات الفردية التي تسمح للفرد بأن يدفع تدخل الدولة في شئونه .

(٢)

(٥) تقسيم بلانتي planty

يرى بلانتي تقسيم الحريات إلى قسمين :

الأول : ويشمل الحريات الفردية .. وتتضمن حرمة الحياة الخاصة ، وحرية التجارة والصناعة ، وحرية العمل ، وحرية الرأي ، وحرية العقيدة .

الثاني : ويشمل الحقوق الجماعية التي تتضمن حق المشاركة ، والحق النقابي وحق تكوين الأحزاب أو الانضمام إليها .

(٦) التقسيم الشائع في الفقه والدساتير المعاصرة :

ومن التقسيمات الشائعة في كتب الفقه الحديث^(٣) والتي استخدمتها بعض الدساتير المعاصرة^(٤) .. تقسيم الحقوق والحريات العامة إلى :

« حقوق وحريات تقليدية تقر للفرد بصفته كائنا مجردا أي لكونه إنسانا .
« وحقوق اقتصادية ، واجتماعية ، والأخيرة وليدة الفكر الحديث وتقرر للأفراد بوصفهم أعضاء في جماعة منظمة^(٥) .

(١) راجع د . مصطفى كامل شرح القانون الدستوري ص ٣٨٧ .

(٢) انظر - Planty A. : Tr. Pratique de fonctions publiques 1955 pp. 8 et s. -

(٣) انظر د. عثمان خليل - المبادئ الدستورية العامة - مشار إليه في عمال الإدارة وحرية الرأي ص ٥٩

(٤) الدستور الفرنسي سنة ١٩٤٦ .

(٥) انظر - بيدو - الوسيط في القانون العام ص ٨٧ وما بعدها .

وقد استقرت هذه التفرقة في الأذهان رغم قابليتها للنقد .

في الفقه المصرى :

تابع فريق من الفقهاء المصريين التقسيم الذى قال به Esmein من حيث إرجاع الحقوق العامة إلى ركتين هما : المساواة ، والحرية ، وتقسيم الحرية إلى مظاهر متعددة ، منها ما يتعلق بالمصالح المادية ، ومنها ما يتعلق بالمصالح المعنوية^(١)

بينما رأى فريق آخر من الفقهاء تقسيم الحقوق والحريات إلى قسمين^(٢) :

* القسم الأول :

ويشمل الحقوق والحريات التقليدية ويندرج تحته :-

الحريات الشخصية : وهى لازمة لإمكان التمتع بغيرها من الحريات العامة ، بل إنها تعد شرط وجود لغيرها من الحريات الفردية والسياسية على السواء ، ويعبر عنها البعض باسم « الحريات الفردية » بمعنى الكلمة وتتفرع إلى : حرية التنقل ، وحق الأمن ، وحرمة المسكن ، وسرية المراسلات ، واحترام السلامة الذهنية للإنسان .

كما تندرج في القسم الأول أيضا حريات الفكر أو الحريات الذهنية وتتفرع إلى عدة فروع هى : حرية العقيدة أو الديانة ، وحرية التعليم ، وحرية الصحافة ، وحرية

(١) للتفصيل راجع - د. السيد صبرى - مبادئ القانون الدستورى - الطبعة الرابعة سنة ١٩٤٩ ص ٢٤٠ وما بعدها والدكتور عثمان خليل - الاتجاهات الدستورية الحديثة سنة ٥٦ ص ١١١ ، د. سليمان الطماوى - مبادئ القانون الدستورى المصرى والاتحادى سنة ٥٨ ص ١٠١ ، د. محمد كامل ليلة - النظم السياسية سنة ٦٣ ص ١٠٦١ .. وقد اتبع د. محمود حلمى نفس التقسيم إلا أنه قسم المساواة الى المساواة فى المنافع الاجتماعية ، والمساواة فى التكاليف العامة ، والمساواة فى النظم الاشتراكية - أنظر مؤلفه - نظام الحكم الإسلامى - الطبعة الأولى سنة ٧٠ ص ٦٠ . ويقسم هذا الاتجاه الحرية إلى حريات تتعلق بمصالح الأفراد المادية مثل الحرية الشخصية ، حق التملك ، حرمة المسكن حرية العمل ، والتجارة ، والصناعة - وحريات تتعلق بمصالح الأفراد المعنوية وتشمل حرية العقيد ، وحرية الرأى ، حرية الاجتماع ، تأليف الجمعيات ، حرية التعليم ، حق تقديم العرائض .

(٢) د. مصطفى أبو زيد فهمى - فى الحرية والاشتراكية والوحدة ص ٥٣ وما بعدها وقارن أيضا د. ثروت بدوى - النظرية العامة للنظم السياسية طبعة أولى سنة ١٩٦١ ص ٥١٥ وما بعدها .

المسرح والسينما والإذاعة ، وحرية الاجتماعات ، وحرية تكوين الجمعيات وكذلك حرية الرأي ..

وتعتبر هذه الحرية (حرية الرأي) بمثابة الحرية الأم بالنسبة لسائر الحريات الذهنية .. وما الحريات الذهنية الأخرى إلا مظهرا من مظاهر حرية الرأي .. إذ أن جميع هذه الحريات ترتد إليها .

كما يشمل القسم الأول أخيرا الحريات الاقتصادية : وتتضمن حرية التملك أو حق الملكية الفردية ، وحق التجارة والصناعة .

القسم الثاني :

ويشمل الحقوق الاجتماعية — وهى ليست مجرد قيد يرد على سلطة الدولة فى التصرف بل هى تقابل إيجابى تلتزم الدولة بتقديمه للأفراد ليساعد فى رفع مستواهم المادى ... وهى تنفصل عن الحقوق الاقتصادية لاختلافهما فى الطبيعة والأصل وذلك خلافا لما قرره الأستاذان بيردو ، وكوليارد .. وأهم هذه الحقوق الاجتماعية هو حق العمل وما يتفرع عنه من حقوق .

على أن هناك رأيا ثالثا^(١) فى مسألة تقسيم الحريات والحقوق الفردية فى المجال القانونى يقول بتقسيمها إلى أربعة أقسام :

الأول : يشمل منها الحريات الفكرية وفى مقدمته حرية الرأي باعتبارها الحرية الأم لكل الحريات ، تليها باقى الحريات الذهنية من تعليم ، وصحافة ، واجتماعات وجمعيات ، ونقابات .

الثانى : متضمنا الحريات المادية كحق الحياة ، وحق الأمن ، وحرمة المسكن .

الثالث : ويندرج تحته الحريات الاقتصادية وتشمل حرية الملكية ، وحرية التجارة ، وحرية الصناعة .

(١) انظر د. عبد المنعم فهمى مصطفى — عمال الإدارة وحرية الرأي — المرجع السابق ص ٣٤ .

الرابع : ويتضمن الحريات الاجتماعية مثل حق العمل ومايتفرع عنه من حقوق .
(٧) غير أن هناك فريقاً آخر ينقض فكرة تقسيم الحريات ويقول بأن الحرية وحدة واحدة لا تتجزأ^(١) .

ملاحظات على هذه التقسيمات :

لقد لاحظ البعض — بحق^(٢) — أن التقسيمات السابقة لم تعد تتلاءم والعصر الذى نعيش فيه فقد وضعت تحت تأثير أن القوة المادية هى أساس السيطرة فى هذا العالم سواء داخل الدولة ، أو فى علاقات الدول ببعضها ولذلك فقد وجه الفقهاء كل عنايتهم لوضع الحريات المادية فى قمة التقسيم على أن تليها الحريات الذهنية .

أما الآن فإن الصراع الدائر فى هذا العالم هو بالدرجة الأولى صراع عقائدى ، كما أن القوة المؤثرة داخل كل دولة أصبحت نابعة من المبادئ الأيدلوجية السائدة فيها ، ولذلك يجب تغيير النظرة إلى الحريات بإعطاء الحريات المعنوية الأولوية فى التقسيم والاهتمام .

المطلب الثانى

مكان حرية الرأى فى الميدان السياسى

من الحريات العامة

نلاحظ خلافاً فى الفقه الديمقراطى والقضاء حول تقدير الحريات وأياها يجب أن تحظى بمكان الصدارة على غيرها ، وأهم ما نلاحظ فى ذلك الخلاف تيارات ثلاث :—

١ — تيار يعلى شأن الحرية الشخصية ويعتبرها أهم الحريات^(٣) لاتصالها بكيان

(١) حتى لا نصادر على المطلوب نرجى عرض هذا الرأى للمطلب الثانى (مكان حرية الرأى فى الميدان السياسى من الحريات العامة) .

(٢) المرجع السابق ص ٣٣ .

(٣) أنظر الأستاذ الدكتور — عثمان خليل — الاتجاهات الدستورية الحديثة ص ١١٥ والدكتور محمد كامل ليلة =

الفرد ، ومن أجل ذلك دافع عنها فولتير ومونتسكيو بفصاحة في القرن الثامن عشر .

٢ — وتيار ثان يعتبر الحرية الاقتصادية هي الأساس ، فالمذهب الحر كان في أساسه مذهباً اقتصادياً ينادى بالحرية الاقتصادية وعدم تدخل الدولة في المجال الاقتصادي (وهو ماتزال تنادى به الرأسمالية الصناعية) ولذا كان يعبر عنه الفسيوقراط بعبارتهم الشهيرة *Laisser faire, Laisser passer* تاركين للدولة فقط مالا يقوى الأفراد على القيام به أو مالا يحفلون بأمر القيام به ^(١) .

ومن ناحية أخرى ينظر البعض إلى الحرية الاقتصادية من زاوية كفالة الأمن الاقتصادي للفرد ويعتبرونها بهذا المفهوم هي أهم الحريات .. فيقول لاسكى « إن من يعرف حياة الفقير اليومي وفاقته المستمرة وبحته غير المجدى عن (المال) ، سيدرك تماماً أن الحرية بدون أمان اقتصادى لاتعنى شيئاً » .

كما أشار غيره إلى أن العبودية الاجتماعية في الدولة الحديثة التى تتمثل في صور عديدة (كالاضطهاد الاقتصادى وعدم الأمان والفاقة الاجتماعية) لاتسمح بقيام أية حرية ، أما الحرية السياسية فإنها إذا كفلت فلن تكون علاجاً لمن ليست لديهم حرية سواها فهي لن تمنع أى اضطهاد تمارسه السلطات المعتدية ولن تقض على أى بؤس ولن ترد أية إهانة أو تحقير ^(٢) .

٣ — وتيار ثالث يعطى الصدارة لحرية الرأى السياسى ^(٣) (حرية النقد السياسى) ذلك أن النقد السياسى ليس إلا رأياً يبيده الناقد حول أمر متصل بالمصلحة العامة ، وحرية التعبير بالنسبة للإنسان ذات أهمية مزدوجة ، فهي بالنسبة للإنسان وسيلة

= النظم السياسية سنة ٦٣ ص ١٠٧١ ، ود. جمال العطيفى آراء في الشريعة وفي الحرية ص ٦٨٣ ومن هذا الاتجاه أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولى — حيث يقول (إنه حيث لاتوجد حرية شخصية فلا حرية) .

(١) انظر الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى — الإسلام ومبادئ نظام الحكم سنة ١٩٧٦ ص ٩٧ — ٩٨ .

(٢) أنظر د. محمد عصفور — الحرية ص ٢٦٥ بالهامش .

(٣) أنظر د. عماد عبد الحميد النجار — النقد المباح ص ٤٨ ، ٦٥ ، د. عبد المنعم فهمى — عمال الإدارة وحرية الرأى ص ٣٤ .

للتعبير عن ذاته^(١) كما أنها بالنسبة للمجتمع وسيلة إصلاح وتقدم — وحق النقد هو هذا الشق الأخير .

وعلى ذلك فإن الحركات الفكرية الكبرى في التاريخ ، والتي أسهمت إسهاما عظيما في خلق التقدم أو زيادته ، ليست إلا وليدة استعمال حرية الرأي في أخص وأدق صورها ، وهو حق النقد بحسبانه رأيا حول أمر عام يقصد به الناقد التنبيه إلى خطر يوشك أن يحيق أو إلى عيب يكاد أن يتفشى أو ابتغاء نفع في طريق من الطرق أو إلى غير ذلك مما يمس مصلحة المجتمع في الصميم .. فالنقد إذن دعوة إلى الأفضل بالكلمة والحجة^(٢) .

ولما كان النقد يوجه على الأخص إلى قرارات وتصرفات السلطة السياسية لتقويمها وتصحيحها ، فإنه يكون بذلك أحد دعائم البناء الاجتماعي .

ولقد علمنا التاريخ — كما يقولون — أن العصر الذي أتيح فيه للفرد أن يعبر عن ذاته ، وأن يعارض ، وأن ينقد ، هو الوقت الذي تقدمت فيه الإنسانية — وحينما انتصر الاستبداد والقهر وماتبه من إنتزاع لهذا الحق من الإنسانية ، لم يكن هناك حضارة ، ولم يكن هناك تقدم — على حد قولهم — وهكذا كان حال أمراء أوروبا في عصورها الوسطى حين استبدت الدولة والكنيسة معا^(٣) .

وفي ضوء ماتقدم — فيما يرى فقهاء هذا التيار — نستطيع أن نفهم بوضوح مأورده القاضي جاسيرو برنتون في مقاله^(٤) إذ جاء فيه « .. ولقد قال — بحق —

(١) أنظر — Bury J.: A history of freedom of thought - London 1930 P. 3

حيث يقول .

It's undatisfactory and even painfull to the thinker himself if he isn't permitted to communicate his thoughts to others .

(٢) د. عماد عبد الحميد النجار — النقد المباح ص ٦٦ .

(٣) راجع — جان بيوري — المرجع السابق الفصلين الثاني والثالث والذي يستفاد منهما أنه في العصور الوسطى كانت الكنيسة عصا مسلطة على الفكر الإنساني والنقد بصفة خاصة فلم يكن في أوروبا أو غيرها من البلاد المسيحية نقد وإنما كان التخلف الكثيف والجمود العميق الذي استبد بالعقول في هذه الفترة .

(٤) نقلا عن د . عماد عبد الحميد النجار — المرجع السابق ص ٢٠١ هامش ٧ .

القاضي هولمز Holmes « إذا كان ثمة مبدأ دستوري يدعو إلى التعلق به أكثر من أى مبدأ سواه فهذا المبدأ هو حرية التعبير — ليس عن الذين يؤيدوننا فيما نذهب إليه بل حرية التعبير عن الفكرة التى نبغضها » .

وهو ذاته ماجاء على لسان فولتير فى عبارته الشهيرة : « إني كاره لما تقول وأخالفك فى كل حرف فيه ولكنى أقاتل حتى الموت فى سبيل حقك فى أن تقوله »^(١)

كما يمكن أن ترد إلى ذلك ، النص الدستورى المعروف بالتعديل الأول للدستور الأمريكى ، والذى جاء فيه أنه « لا يجوز للكنجرس إصدار أى تشريع يقيد بموجبه حرية القول Congress shall make no law abridging the freedom of speech^(٢) »

ولهذا يعلق الأستاذ شايبرو على هذا النص بأنه منذ حرب التحرير الأمريكية والمحكمة العليا للولايات المتحدة تناضل من أجل الدفاع عن حرية القول ، وأنه يجب كقاعدة ، إقرار حرية القول لأنها فى إيجاز هى الحرية الأساسية وبلونها لا تكون هناك سياسة حرة ، ومن ثم يجب أن يكفل القانون القائم التحرر من خوف العقاب^(٣) .

هذا وتعكس الأحكام عناية المحكمة العليا بالحفاظ على هذه الحرية وتعتبرها أساسا للحريات^(٤) .. فيقول المستشار الأمريكى Cardozo فى حكم أصدره سنة ١٩٣٧ « إن حرية الفكر والقول هى الجوهر Matrix ، والشرط الذى لاغنى عنه لكل صور الحرية الأخرى ، وأنه لاالحرية ولا العدالة يمكن أن يوجد أيهما إذا ضحى بحرية الفكر »^(٥) .

(١) نقلا عن د. عماد عبد الحميد النجار — المرجع السابق ص ٣٦ الهامش

(٢) منشور بمقال الأستاذ David S. Bogen المنشور بالمجلة الدولية للقانون الجنائى عدد ٣ ، ٤ سنة ١٩٧٠ — Rruve International de droit penal « Human Rights in United states » .

(٣) راجع . Chapiere Martin : Freedom of speech and the suprem court and Judicial review P. 108

(٤) نقلا عن د. عماد النجار — المرجع السابق ص ٣٧٢ .

(٥) أنظر د. محمد عصفور — الحرية ص ٧٠ هامش ١ .

وقد اتخذ كارد وزو موقفا مماثلا تقريبا في وقت أكثر تبكيرا من نفس السنة في قضية *Herndon V. Lowry* وقد أكد ذلك فيما بعد ، فرنكفورتر بقوله « إن أى قانون يمس وسائل التعبير تشوبه قرينة عدم الصحة »^(١).

وتطبيقا لذلك قضت المحكمة العليا الأمريكية بأن « مخالفة حرية القول ولو كانت استيحاء من حالة هستيرية فإن تقييدها يمثل تدهورا في حق المواطن ولا يمكن التذرع بتقييدها ضد الشيوعيين وإلا خلقنا قطعة من جهنم داخل أرضنا »^(٢).

كما يستدل أصحاب هذا الاتجاه على وجهة نظرهم هذه بأن محور النظام الديمقراطي هو حرية القول .. فحرية القول أو « حرية الرأي والتعبير من مستلزمات كل نظام ديمقراطى ولا يتصور وجود هذا النظام من غير هذه الحرية .. فالحكم النيابى لا يمكن أن يوجد إلا على أساس من الحريات العامة ، وهى بدورها لا يمكن أن توجد إلا على أساس من حرية الرأي »^(٣) ولقد عبر Thiero عن ذلك فى خطاب جاء فيه « ... تتجه الحريات جميعا لتتجمع حول « البرلمان » .. فيجب تحقيق الفكر والتعبير لأنهما أساس الحرية الانتخابية التى هى أساس حرية البرلمان .. وحرية البرلمان هى الضمان للحريات الأخرى »^(٤).

تعقيب :

يبدو أنه من غير الملائم وضع ترتيب تصاعدى مطلق بين الحريات وإذا كان

(١) المصدر السابق ص ٦٩ .

(٢) نقلا عن د. عماد النجار ص ٣٦٨ .

(٣) قارن د. محمد عصفور — الحرية ص ٢٣٢ حيث يقرر (أن حرية الرأي هى أكثر الحريات تحيذا لمبدأ ديمقراطية الأغلبية لأنها تقوم شاهدا على أنه خارج نطاق سيادة الأغلبية ، توجد أقلية لها الحق فى الوجود كأقلية ، وأن تعبر عن رأيها بهذا الوصف — كما تؤكد الحرية السياسية أن الأقلية تستطيع أن يكون لها إرادة سياسية وأنها تستطيع التعبير عنها ، وإن كانت هذه الإرادة ليست هى التى تحدد إرادة الدولة . ولذلك قيل — بحق — إن الحريات فى النظام الديمقراطي تقوم على أصل حكم الأغلبية وأن غاية هذه الحريات هى توفير حق المعارضة للأقليات السياسية. وراجع أيضا الأستاذ محمد عبد الله — جرائم النشر ١٩٥١ — دار النشر للجامعات المصرية بالقاهرة ص ٤ ، ٨٧ ، ٩٠ .

(٤) راجع — د. مصطفى كامل — شرح القانون الدستورى ص ٣٨٧ .

البعض قد حاول ذلك وفق ماتقدم فإنه قد وقع تحت تأثير أن القوة المادية هي أساس السيطرة في هذا العالم سواء داخل الدولة أو في علاقات الدول ببعضها .. ولذلك فقد وجه الفريقان الأول والثاني كل عنايتهم لوضع الحريات المادية في القمة والحريات الذهنية في مرتبة تالية .

أما الفريق الثالث فقد رأى أن الصراع الدائر في هذا العالم هو بالدرجة الأولى صراع عقائدى ، كما أن القوة المؤثرة داخل الدولة أصبحت نابعة من المبادئ : الأيديولوجية السائدة فيها ..

من أجل ذلك رأى فقهاء هذا التيار وجوب تغيير النظرة إلى الحريات بإعطاء الحريات المعنوية وعلى الأخص الحرية الأم — كما زعموا — وهي حرية الرأي .. مكان الصدارة إذ بدون هذه الحرية تصبح سائر الحريات مجرد منحة يمكن للسلطة صاحبة السلطان أن تستردها إذا أرادت ^(١).

على أن كلا الفريقين لم يصب كبد الحقيقة — ذلك أن Georges Burdeau قال — بحق — « أنه يبدو من غير اللائق من الناحية الفلسفية أن نبحث عن إقامة تقسيم للحريات وأكثر من ذلك أن نقيم فيما بينها ترتيبا تصاعديا إذ أن جميع الحريات تكون وحدة واحدة .

أما من حيث النظام القانوني فإن الموضوع يختلف إذ أن الفلسفة السياسية الاجتماعية السائدة في مجتمع معين في لحظة معينة تقودنا إلى إعطاء بعض الحقوق قيمة خاصة يحددها النظام القانوني الخاص بها ، وفي هذه الحالة يصبح من الممكن إقامة تقسيم للحريات ، كما أن هذا التقسيم يكون عرضه للتغيير طبقا للظروف ^(٢) وإني أستعير في هذا المقام عبارة قالها الزعيم الفرنسي هوريوهي أنه

(١) قارن د. عبد المنعم فهمي مصطفى — المرجع السابق ص ٣٣ .

(٢) أنظر George Burdeau : Les Libertes publiques 3ed 1966 .

وقارن أيضا . Esmein: Elements de droit constitutionnel 8 ed t 1 p. 583 et suiv .

حيث يرى أن الحرية الفردية تؤلف مبدأ عاما ذا تطبيقات متعددة .

ليست هناك سوى حرية واحدة والحريات الأخرى متضامنة معها وانتهاك إحداها يعتبر انتهاكا لها جميعا ^(١) وفي هذا الصدد يجدر بنا أن نسجل لمحكمة القضاء الإداري في مصر تفوقا فذا فلقد أصدرت حكمها الشهير في إبريل سنة ١٩٨٢ الذي يقضى ببطالان قرارات رئيس الجمهورية الخاصة بالتحفظ على بعض المواطنين وسحب تراخيص بعض الصحف المعارضة وحل بعض الجمعيات .. وسجلت في ذلك الحكم مبدأ هاما هو أن الحريات جميعها تكون وحدة واحدة وأنها لا تتجزأ .. وأن تهديد حرية فرد ما أو الاعتداء عليها يعنى تهديدا لحرية الآخرين يخول لأى مواطن أن يتقدم إلى القضاء بطلب لإزالة هذا التهديد أو الاعتداء ولا يقتصر الطلب فقط على من صدر التهديد أو الاعتداء على حريته ^(٢).

خاتمة — تقسيم حرية الرأى فى الميدان السياسى :

وبعد أن عرضنا فى إيجاز لبيان أهم الحريات العامة .. ومكان حرية الرأى السياسى منها .. فإننا نرى — استيفاء لجوانب البحث — أن الرأى السياسى (النقد السياسى) ينقسم إلى قسمين .. وذلك بالنظر إلى وقت صدور القرار أو العمل موضوع التعليق أو النقد :

أ — نقد وقائى :

ويكون سابقا على اتخاذ القرار أو التصرف موضوع النقد ويندرج تحته — اختيار الحاكم والشورى والمداولات والمناقشات والاستفتاءات السابقة على اتخاذ القرار السياسى والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

ب — نقد علاجى :

ويكون لاحقا لاتخاذ القرار أو صدور التصرف موضوع النقد ويندرج تحته — المناصحة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وطاعة ولى الأمر فى غير المعصية ومقاومة الظلم والمقاطعة والاعتزال والخروج على الحكام وخلعهم .

(١) نقلا عن د. جمال العطفى — آراء فى الشرعية وفى الحرية ص ٥١٥ .

(٢) حكم محكمة القضاء الإدارى — المصرى فى ١١ إبريل سنة ١٩٨٢ (غير منشور)

كما ينقسم ذلك الرأى السياسى — بالنظر إلى من يملك زمام المبادأة به إلى :

رأى مطلوب :

ويتمثل فى الشورى باعتبار أن الحاكم يلتزم بطلب المشورة من الرعية فهو الذى يملك زمام المبادأة فى طلبها ابتداء .

ب — رأى مبذول :

ويتمثل فى المناصحة والاعتزال ومقاومة الظلم والخروج على الحاكم الفاسق — لأن الرعية تملك زمام المبادأة فى ممارسة هذه الصور من صور الرأى السياسى .. إذ لا يتصور أن يطلبها الحاكم أو حتى يأذن بها فى ظل الشرائع الوضعية — وإن كان الخلفاء الراشدون قد طلبوها واستحثوا الرعية على أن يبذلوها .

ج — رأى مشترك :

ويتمثل فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر — ورقابة الرعية لأعمال الإمام توطئه لطاعته فيما لا يتعارض مع الشرع وإلا اعتزلوه وقاوموه .. بل وخلعوه ..

فهذه الصور يمكن صدورها من أى من الطرفين (الحاكم أو الرعية) ابتداء دون توقف على طلب أو إذن .



المبحث الثالث الأصول التاريخية لحرية الرأى فى الميدان السياسى

تقديم :

لما كانت دراسة القانون الحققة تستهدف دراسة « القانون المطبق » أى فى حاضره ، والقانون فى ماضيه « أى تاريخ القانون » ، والقانون فى مستقبله « أى الاتجاهات التشريعية والإصلاحات التى يجدر بالمشرع أن يأخذ بها فى تشريعاته المستقبلية ^(١) » .

فلقد كان لزاما علينا أن نرجع حرية الرأى فى الميدان السياسى إلى أصولها البعيدة الضاربة فى أعماق التاريخ ، والتى يحفظها لنا تاريخ التجمعات الإنسانية الأولى .. فى أول المجتمعات السياسية .. فى دولة المدينة الإغريقية ^(٢) .. ثم نتبع تلك البنور ..

(١) راجع الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى — القانون الدستورى والأنظمة السياسية المرجع السابق ص ١٦ .

(٢) يذكر البعض أن الإمبراطوريات الشرقية القديمة سواء تلك التى قامت على ضفاف النيل فى مصر أو تلك التى قامت فى بلاد ما بين النهرين العراق (إمبراطوريتا بابل وآشور) كانت تجهل فكرة الحريات والحقوق العامة وترى أن الفرد يجب أن يخضع لسلطانها خضوعا تاما من الناحيتين الدينية والدنيوية — راجع : John Bowel: Political ; thought. University paperbacks Methuen -

London 1961 P. P. 20 - 24

وقد أشار إليه أيضا د . عدنان حمودى الجليل فى رسالته (نظرية الحقوق والحريات العامة) القاهرة ١٩٧٤ — ١٩٧٥ (ص ١٠٩) كما أنه لم يكن معترفا للأفراد — فى ظل تلك الإمبراطوريات — بالحق فى الإسهام فى الحياة السياسية ولم يكن معترفا لهم — أيضا — بالحريات والحقوق الفردية . ويعلل ذلك بأن الدولة ممثلة فى الملك أو الإمبراطور ، كانت تتدخل فى كل شىء وتنظم كل شىء تقريبا (راجع — د. ثروت بدوى — أصول الفكر السياسى — دار ، النهضة العربية — القاهرة سنة ١٩٦٧ ص ٣١) حتى مسائل الزواج والعلاقات بين الآباء والأبناء وما إلى ذلك من الأمور الشخصية المحضة =

عبر القرون الوسطى حتى نصل إلى ما آلت إليه في وقتنا الحاضر .. وما ينتظر لها في المستقبل .. وذلك من خلال المطالب الآتية :

★ **المطلب الأول :** في دولة المدينة الإغريقية .

★ **المطلب الثاني :** في العصور الوسطى .

★ **المطلب الثالث :** في العصر الحديث .

المطلب الأول

في العصور القديمة (١) « دولة المدينة الإغريقية »

إن تاريخ النظريات السياسية يجب أن يتراجع إلى الوراء إلى الماضي السحيق حيث

= (قارن د. طعمية الجرف — نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسي — مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٤ ، ص ٤٧٢) .. وينتهي إلى قوله : بناء عليه فإن النظام السياسي في تلك الإمبراطوريات كما أنه كان نظام حكم مطلق .. كان من ناحية أخرى نظاما كلياً شاملاً يقوم على أساس تبعية الفرد التامة للدولة في كافة المجالات .

(١) هناك دراسات وافية تناولت الأصول المبكرة للفكر السياسي لدى الإغريق نذكر منها — الكتاب الثاني والثالث من مؤلف Curtius وعنوانه History of Greece والذي ترجمه Ward ، وكتاب Grote وعنوانه History of Greece الذي تناول فيه تحليل تلك الأصول المبكرة في الجزء الأول والثاني ، وكتاب Fowler الذي قارن فيه بين دولة المدينة عند اليونان وبين دولة المدينة عند الرومان أما عنوان الكتاب فهو City state

وكتاب Fustel de coulanges : La sitè antique

of the greeks and Romans

وكتاب Gardner and jevens : Manual of greek antiquities

وخصوصاً الفصل الرابع منه ، وكتاب Schoemann وعنوانه Antiquities of Greece

وراجع د. على عبد المعطى محمد في مؤلفه الفكر السياسي الغربي ١٩٧٥ — دار الجامعات المصرية ص

١٩ وما بعدها

التجمعات الواعية لشعوب البحر الأبيض المتوسط ، تلك الشعوب التي كان تقدمها العقل منذ قرون طويلة مثار الدهشة والتعجب العظيمين .

ولعل عظمة وجدارة الأفكار الإغريقية في مجال النظريات السياسية ترجع إلى تواجد الشعور والفكر الديمقراطي في تلك البيئة الإغريقية الساحرة ، ولا يقدح في ذلك ما يذكره البعض عن فترة تحكم الطغاة وتسلبت الدولة على المواطنين في كل ما يتعلق بأمورهم ، حيث يقرر أن القرن السادس قبل الميلاد شهد حكم الطغاة^(١) في معظم دول المدينة الإغريقية ، كما أنه لم يكن ثمة قيود — أو حدود — على سلطان الدولة فيما يتعلق باحترام حريات وحقوق الأفراد لافرق في ذلك بين التافة من الأمور والخطير منها أو بين ما هو عام وما هو شخصي بحث ، إذ يقرر البعض^(٢) — بحق — أنه قد نجم عن ذلك رد فعل معاكس اتجه إلى البحث لا عن حق الحاكم ، بل إلى رفاهية وحقوق المحكومين . كما يقرر أيضا أن الديمقراطية التي عات إلى أثينا بعد الفترة القصيرة من تحكم الطغاة تميزت باشتراك جميع المواطنين الأحرار في المسائل السياسية بما فيها المسائل ذات الأهمية الكبرى للدولة .. كما أصبحت الكلمة العليا هنا والنهائية — هي كلمة المواطنين الأحرار ، وأصبح أيضا — من المحال أن ينفذ أى من رجال الحكم أمرا ما بدون الرجوع إلى الجماهير ..

بل إنه قد أصبح للمواطنين السلطة في تقديم من يفعل أى فعل — دون أن يأخذ فيه رأيهم — إلى المحاكمة فضلا عن أن الجماهير الحرة التي كانت تختار الرؤساء .. كما كانت أيضا تستطيع تغيير بعض أصحاب هذه السلطات الحاكمة إذا ثبت لديها

(١) بصور لنا Duqning الطاغية بأنه ذلك الحاكم الذى كان يتحكم فى دولة المدينة الإغريقية دون أن يعبأ بالعرف الاجتماعى ولا بالشعور الدينى وإنما كانت سلطته مرتكزة على قوة سافرة وعنف بالغ .. (راجع — د. على عبد المعطى محمد — المرجع السابق ص ٢١) .

(٢) راجع الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى — الحريات العامة ٧٥ ص ١٢ وما نقله فى هذا المعنى عن Fustel de coulanges — وكذلك مؤلفه المبادئ الدستورية العامة سنة ١٩٥٦ — ١٢٦ — ١٢٨ .

(٣) راجع د. على عبد المعطى محمد — المرجع السابق ص ٢١ ، ٢٢ .

عدم صلاحيتهم^(١)، وكل هذا جعل المواطن الأثني يشعر بالمسئولية السياسية الملقاة على عاتقه .

فبزوال حكم الطغاة هذا من كثير من دول المدينة الإغريقية كانت الظروف مهيأة لدعم الديمقراطية وأمسى الجميع يتمتعون بالحرية .

من أجل ذلك لا نستطيع أن نسلم بالرأى القائل بتسلط الدولة على حريات المواطنين في دولة المدينة الإغريقية على إطلاقه .. إذ أنه إذا صح ذلك الرأى في فترة حكم الطاغية — فلا يصح في فترات الديمقراطية الحقبة التي كانوا يمارسونها بالفعل .. ألم يكن المواطن يملك إعطاء صوته بملىء حريته وهو جوهر الحرية بحق؟! إن ذلك يجعلنا نتوقف كثيرا أمام ما يذكره البعض^(٢) عن ظاهرة « Ostracisme ونفى المواطن » مادامت — جمعية الشعب — وهى مكونة من كل المواطنين الأحرار ، هى التى تتخذ القرار بالأغلبية مع كفالة حرية التصويت .

إننا لنعجب من أن جمعية الشعب تقرر نفى من تعلقت هى به أو من أدى لها الخدمات العظيمة !! وكيف يتسق ذلك مع أن الحكام فى تلك « الدولة » كانوا ينتخبون من الشعب ، ذلك الشعب نفسه الذى يملك عزهم — كلهم أو بعضهم فى أى وقت لا يبدو له فيه صلاحيتهم ؟ ليس ذلك فحسب — بل ويملك محاكمتهم أيضا .

(١) المرجع السابق ص ٢٨ .

(٢) راجع د. عبد الحميد متولى — المبادئ الدستورية العامة سنة ١٩٥٦ ص ١٢٦ — ١٢٨ وقارن أيضا ما يذكره د. عدنان حمودى الجليل — المرجع السابق ص ١٠ — ١٢ فى قوله (كما كان قائما هو الآخر يعنى النظام الديمقراطى فى دولة المدينة اليونانية القديمة) على فكرة السلطان الكلى للدولة وبالتالى عدم الإقرار للأفراد فى ظلله بأية حقوق أو ضمانات فى مواجهة السلطة .. فيما نقله عن : Woodrow Wilson The state - Isbister and company Limited London 1900 P. 582 .

والذى يقرر بعد دراسته لدستور أثينا أن ذلك الدستور كان يقر للأفراد (المواطنين) بالحريات السياسية فيقول (نتيجة لذلك فإن الحقوق والحريات الوحيدة التى كان النظام المذكور يقر بها ، هى تلك التى تتيح للمواطن الإسهام فى إدارة الشؤون العامة للمجتمع — (أنظر Woodrow — المرجع السابق ص ٥٨٢) .

أما ما عدا ذلك من الظواهر التي فهمها البعض على أنها انتهاك لحرية المواطن كتحریم بقاءه أعزبا ، أو إطعامه إجباريا على موائد الدولة أو ماشابه ذلك . — فإن القرارات لم تكن تتخذ بشأنها إلا بموافقة أغلبية الشعب الذى يحكم نفسه بنفسه وبتصويت حر مكفول . أليس هو الذى أراد .. وكان له ما يريد .. كما يملك التغيير وفقا لإرادته ؟! إننا نرى أن استبقاء الشعب لمثل هذه الظواهر إنما كان بمثابة تكليف منه للحاكم المنتخب ليمارسه تحقيقا لإرادة ذلك الشعب .

الحرية نتاج طيعى للمساواة فى دولة المدينة الإغريقية القديمة :

كان كل مواطن فى ممارسته لحقه فى المشاركة فى الحكم إنما يتمسك بالمساواة إذ كانت المساواة فى الحقوق المدنية والسياسية موجودة ومتغلغلة فى صميم الكيان الإغريقى .

ولقد ترتب على تلك المساواة أن قامت الثورات والتشريعات — التى هزت الإغريق منذ فجر التاريخ — تحاول جاهدة أن تعلن سواسية الناس فى الحقوق — والواجبات ^(١) .

فاللامساواة — كما يقرر أرسطو — هى السبب الحقيقى والأول للثورات ^(٢) وجدير بالذكر أن الإفراز الحقيقى لمبدأ المساواة إنما هو التحرر العقلى للإنسان الذى يتمثل فى التعبير عن الرأى أو المناقشة .

وجوب المشاركة السياسية عند بركليز :

خلف لنا القائد الأثينى الحكيم Pericles فى خطاب له — مبادئ سامية فى علم السياسة فى أثينا ، التى كانت — بحق — بلاد الإلهام السياسى فى العصور القديمة ^(٣)

(١) راجع فيما تقدم ما نقله الأستاذ الدكتور على عبد المعطى محمد فى مؤلفه — الفكر السياسى الغربى — المرجع السابق — ص ٣١ عن علماء الغرب .

(٢) الدكتور على عبد المعطى محمد — المرجع السابق ص ٧٨ .

(٣) أنظر الأستاذ الدكتور إبراهيم درويش — النظرية السياسية فى العصر الذهبى طبعة سنة ١٩٧٣ ص ٦ .

وأول ما يلفت النظر فى ذلك الخطاب الرائع بشأن حرية التعبير والمناقشة —
أمران أساسيان هما : —

١ — أن بركليز رأى — بحق — أن كل إنسان (حر) عليه أن يبذل ما استطاع
من جهد فى الاهتمام بالحياة العامة لوطنه وألا ينكب على مجرد حياته الخاصة . وأبان
أن — الوطن الذى يكثُر فيه مثل هذا الصنف الأخير من الناس لا يضر بنفسه
فحسب بل بوطنه أيضا ^(١) .

وإنصافا للحق نستطيع أن نقول أن هذا النظر من بركليز كان نظرا صائبا ودقيقا
صدر عن فطرة سليمة .. فلقد جاء الإسلام بعد ذلك يؤصل هذا الرأى ويؤكدده
بالنص ^(٢) فى الحديث الشريف قوله عليه السلام « من أصبح لا يهتم بالمسلمين
فليس منهم » ^(٣) فضلا عما سنفضله بعد ذلك من مبادئ الشورى والأمر بالمعروف
والنهي عن المنكر وسائر صور حرية الرأى السياسى فى الإسلام .

وإذا كان بركليز قد أوجب إبداء الرأى السياسى والمتعلق بالشئون العامة فى الدولة
على الكافة وجعل منه (فرض عين) ، فإننا نجد فى الفقه الحديث من ينادى بذات

(١) للإستزادة راجع د. إبراهيم درويش — المرجع السابق ص ٨ .

(٢) يروى فى الحديث قوله عليه السلام « أمت أمر الجاهلية إلا ما أحسنه الإسلام » انظر المناوى فى الكنوز
ج ١ ص ٥٢ — فالإسلام لم يأت ليهدم كل ما كان عليه الناس من مدنية وأخلاق وعادات ليؤسس على
أنقاضها مدنية وعادات أخرى إنما كان ينظر إلى الأشياء من جهة ما فيها من مصلحة ومضار .. فما كان
منها صالحا أقره وجعله من شريعته ، وما كان ضارا نهى عنه وحرمه ، وما احتاج منها إلى التنقيح والتهذيب
أدخل عليه من التهذيب ما جعله صالحا وفيه خير للناس — أنظر كتاب — الفقه على المذاهب الأربعة —
قسم العبادات ص ١٥ مطبعة دار الكتب المصرية سنة ١٣٥٥ هـ — سنة ١٩٣٦ م .

(٣) عن ابن مسعود — انظر السيوطى — الجامع الصغير ج ٢ ص ١٦٤ وقال : حديث صحيح .

الرأى سواء من فقهاء المسلمين^(١) المعاصرين أو فقهاء الديمقراطية الغربية^(٢) فما أدق نظر بركليز عندما وضع هذه القاعدة فى ظل ذلك الماضى التليد .

٢ — إيمانه بأن المناقشة هى الأداة الفعالة لتفهم المشاكل العامة ، والإسهام بدور ملائم فى الحياة العامة وفى النظام السياسى بصفة خاصة ، وهو ما يميز أثينا عن غيرها من المدن اليونانية .

هذا ولقد ساهم « السوفسطائيون »^(٣) Sophists (فى القرن الخامس ق . م حيث بلغت الديمقراطية الأثينية أوجها) فى إثراء حرية الرأى والمناقشة ودعمها ، إذ كان لهم أثر كبير فى تحرير الفكر القديم بما أثاروه من موضوعات إنسانية وخطائية .

وفى ظل هذا الماضى التليد قام « سقراط » فوضع لحرية التعبير فلسفة ونظاما وجعل منها حقا يعلو على حق الحياة .. حتى إذا كان « ارسطو » Aristote وضع دستورا انتقاه من عديد من الدساتير التى قام بجمعها^(٤) ، وانتهى إلى أن أفضل الحكومات هى تلك الحكومة التى يمارس أغلبية المواطنين فيها إدارة الدولة للصالح المشترك^(٥) ، وهى نوع من المصالحة والتوافق بين مبادئ الحرية وتحقيق الثروة والسعادة لسائر المواطنين .

وغنى عن البيان أن المشاركة Participation لاتتأتى إلا بإعمال حرية التعبير والقول حتى يمكن للمواطن أن يصوغ فكرة الإسهام فى حكومة المدينة ، وذلك على

(١) راجع د. على محمد جريشه فى رسالته — المشروعية الإسلامية العليا ص ٢٥٨ ، والسيد جلال العمرى — الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ترجمة — محمد أبو أجمل أيوب الاصلاحى ص ٣٦ .

(٢) راجع (Rights) Lasky, H. : A Grammar of politics 1951 p.89

(٣) راجع د. على عبد المعطى محمد — المرجع السابق وقارن أيضا دائرة المعارف الإنجليزية طبعة سنة ١٩٦٨ ، ج ٦ ص ٧٨٠ .

(٤) قام بجمع (١٥٨) دستورا استقى منها أفكاره المثالية فى نظام الحكم .. وراجع أيضا د . عماد عبد

الحميد النجار — النقد المباح سنة ١٩٧٧ القاهرة هامش ص ٣١ .

(٥) أنظر د. على عبد المعطى محمد — المرجع السابق : ص ٧٠ — ٧١ .

مأبانه في كتابه « السياسة » La politique^(١) .

تعقيب :

على أنه إذا كان اليونان القديم قد خلف أثرا عظيما في دعم حرية الرأي والتعبير عنه ، وعول عليها في المشاركة في الحكم لمكافحة الطغيان Tyrannie ، فإن بذور هذا التفكير لم تكن وفقا على أرض اليونان فحسب ، بل لم يكن له فيها قصب السبق . فلاشك أن بذور هذا التفكير قد ظهرت في بلاد أخرى كانت تحمل مشعل الحضارة في تلك العصور وما قبلها كما أن هذا الفكر لم يكن كذلك إلا أثرا من الآثار الفكرية في العالم القريب من أثينا في ذلك الزمان ، إذ لا يمكن أن يظهر هكذا وبهذا الثراء من العدم .. فلا شك أن اليونان القديم قد تأثر بحضارة مصر القديمة التي كانت بالنسبة له مصدر إشعاع وإثراء^(٢) .

(٢) أنظر أ. د. ثروت بدوى — أصول الفكر السياسى ص ٧٣ وما بعدها .

(٢) للاستزادة راجع الأستاذ الدكتور توفيق الطويل في مؤلفه أسس الفلسفة حيث كشف تأثير الحضارة المصرية القديمة على الفلسفة اليونانية .

هذا وفي القرآن الكريم قوله تعالى على لسان مؤمن آل فرعون وهو ينكر على الحاكم (فرعون) ومعاونيه تأمرهم لقتل موسى عليه السلام (أتقتلون رجلا أن يقول ربي الله) (غافر آيات ٢٨ — ٣٤) في حوار قوى يتسم بمعارضة شديدة مشفوعة بالحجج وبأسلوب تدرج في الخشونة أيضا .. وكذلك معارضة السحرة لفرعون عندما آمنوا مع موسى عليه السلام حتى وصل بهم إلى حد التضحية بالنفس إذ قالوا لفرعون ردا على تهديده وتوعده لهم بالعذاب . « لن نؤثرك على ما جاءنا من البينات والذي فطرنا ، فاقض ما أنت قاض إنما تقضى هذه الحياة الدنيا » (طه ٧٢) وقوله في قوم موسى عليه السلام (فلما نسوا ما ذكروا به أنجيناهم من غمهم بالبحر) (الأعراف ١٦٥) وقوله فيهم (وقطعناهم في الأرض أما (يعنى طوائف) منهم الصالحون ومنهم دون ذلك) (الأعراف ١٦٨) وقوله من قبل في قوم صالح عليه السلام (قال الملأ الذين استكبروا من قومه (وهؤلاء طائفة) للذين استضعفوا (وهؤلاء طائفة أخرى) .. إلى أن قال ﴿ قالوا إنما أرسل به مؤمنون . قال الذين استكبروا إنما بالذى آمنتم به كافرين) (الأعراف ٧٥ — ٧٦) .

فهذه أمثلة لما كانت عليه حرية الرأي في مواجهة الحاكم سواء في مصر أو قوم ثمود وكلاهما من سبق الإغريق في حضارتهم .

كما جاء في الصحيح عن أنى هزيمة أن رسول الله ﷺ قال (إن الله تعالى لم يبعث نبيا ولا خليفة إلا وله بطانتان ، بطانة تأمره بالمعروف وتنهيه عن المنكر .. وبطانة لاتألوه خبالا .. ومن يوق بطانة السوء فقد وقى) — رواه البخارى في الأدب — الترمذى وصححه السيوطى في الصغير ج ١ ص ٧٢ واللفظ عام في كل نبي وكل =

وبنفس المنطق لقد أثرت الفلسفة الإغريقية القديمة بدورها في الفكر الروماني ففي مجال الحرية السياسية لمع شيثرون وبودان وغيرهما ممن ساهموا بدورهم في إثراء الحرية ودعمها .

المطلب الثاني

في العصور الوسطى

وحتى قيام الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ م

تتميز العصور الوسطى باشتداد وحدة الصراع بين الإمبراطور والكنيسة بشأن اختصاصات كل منهما . وهو الصراع الذى كان قد نشب في الحقبة الأخيرة من حياة الإمبراطورية الرومانية .

كما تتميز تلك العصور كذلك بقيام نظام الإقطاع على نطاق واسع وبما أدى إليه ذلك النظام من قيام شكل من أشكال التدرج الطبقي ، يتربع على قمته الإمبراطور ، يليه الحكام الإقليميون — ثم الحكام المحليون ثم الفلاحون الذين تحولوا إلى رقيق للأرض .

وبين من ذلك أن الفرد كان في تلك الحقبة يرسف في سلسلة من الأغلال إذ هناك الإمبراطور من ناحية ، والكنيسة من ناحية أخرى ، وهناك الحكام الإقليميون ثم الحكام المحليون من أمراء الإقطاع وسادة الأرض مما جعل قيام أية حقوق أو حريات فردية ، ناهيك عن حرية الرأي السياسى — أمرا متعذرا — خصوصا وأن تلك الجهات لم تكن تخضع — في ممارستها لسلطاتها — إلى قانون يقيدها أو ضابط شرعى يحدد اختصاصاتها^(١)

= خليفة مما يقطع بوجود حرية الرأي والمناقشة في الحضارات السابقة على الأغريق أيضا حتى ولو كانت محدودة .. مما يصلح أن تكون بذورا لحضارة وفلسفة الإغريق في هذا الشأن . أما العزوف عن دراسة آثار تلك الأمم السابقة على الإغريق فيرجع بصفة أساسية إلى ندرة المراجع وصعوبة المصادر .

(١) انظر د. ثروت بدوى — النظم السياسية — دار النهضة العربية . القاهرة ١٩٧٢ ص ١٥٢ .

غير أنه على الرغم من هذه الأوضاع التي كانت قائمة على صعيد الواقع فقد شهدت العصور الوسطى ظهور بعض الاتجاهات الفكرية التي كانت تدعو إلى الإقرار بالحرريات السياسية ، وضرورة وضع القيود على سلطات الحكام وعلى الأنحص الإمبراطور .

هذا وقد تزعم رجال الكنيسة تلك الاتجاهات كنتيجة للصراع الذى قام بين الكنيسة والإمبراطور فى أواخر عهد الإمبراطورية الرومانية وامتد حتى القرون الوسطى .

ففى هذه المرحلة من الصراع نجد أن الإمبراطور وأنصاره قد مضوا فى التمسك بنظرية « الحق الإلهى » معتبرين سلطة الإمبراطور سلطة غير محدودة يستمدونها من الله^(١) على حين غيرت الكنيسة موقفها السابق إذ أنكرت نظرية « الحق الإلهى » التى سبق للقديسين الأوائل وعلى رأسهم « سان بول Saint Paul » — أن نادوا بها ، تبريرا لسلطات الملوك المطلقة ، قائلة بأن سان بول حين أرجع السلطة إلى الله إنما كان يعنى السلطة ذاتها وليس الأشخاص الذين يمارسونها والذين يجب اختيارهم من قبل الشعب .

غير أن الكنيسة بزعامة القديس أوغسطين — المتوفى سنة ٤٣٠ م — مالبت أن اتخذت من عبارة وردت فى الإنجيل على لسان المسيح تقول : « أجبروهم على الدخول فى حظيرتكم » — سندا لمكافحة الإلحاد وفرض المسيحية عنوة وكرها على سائر المواطنين مما أدى إلى تقلص الحرية وخاصة حريتى العقيدة والرأى واندثارهما .

بل إن الكنيسة أدخلت فى القانون الأوروبى العام مبدأ جديدا هو أن الحاكم ليس له أن يحتفظ بعرشه إلا إذا استأصل الإلحاد من رعيته بحيث إذا تردد الأمير فى ذلك فإنه يضطهد وتصادر أمواله لصالح الكنيسة^(٢) .

(١) انظر د . ثروت بدوى — أصول الفكر السياسى — دار النهضة العربية — القاهرة سنة ١٩٦٧ ص

١٠٨ — ١٠٩ .

(٢) انظر د . عماد عبد الحميد النجار فى رسالته — النقد المباح ص ٣٢ .

فلقد كان أوغسطين رغم تأثره بآراء شيشرون في الحرية إلا أنه كان يعترض على بعضها اعتراضاً قوياً خصوصاً تلك التي تقرر أن إقامة العدالة هي وظيفة أية مجموعة من الأمم بغض النظر عن عقائدها إذ اشترط أوغسطين أن تكون العقيدة مسيحية . بل لقد ذهب إلى أكثر من ذلك حين قرر أنه من الخطأ القول بأن الدولة تستطيع أن تعطى كل ذي حق حقه ما لم تكن هذه الدولة ذاتها مسيحية .. ومن ثم اقترنت العدالة عند أوغسطين بالمسيحية .. حتى أن داننج كان يقول في ذلك .

« إن العدالة توجد فقط لدى أولئك الذين يعبدون الله - أى لدى المسيحيين. »^(١)

وعلى هذا الدرب سار جون أوف ساليزبرى Jhon of Salisbury (١١٢٠ - ١١٨٠ م) ، غير أنه لم يكتف بالقول بأن الكنيسة لابد أن تسيطر على الحكومة الدنيوية من خلال القساوسة والأساقفة والبابا .. كما لم يجد في العبارة القائلة بأن على كل أمير أن يأخذ موافقة رجال الدين على كل قانون - نقول لم يجد جون في ذلك ما يشفى غليله ، بل نراه يقرر بأن الأمير ليس شيئاً يذكر إلا إذا خضع تماماً لتعاليم الكنيسة^(٢)

ويرى أن القوة والبطش والقضاء على الحريات وعدم الاهتمام بالمصالح العامة يبيع اغتيال وقتل الطاغية - يقول جون « إنه ليس فقط من القانون قتل الطاغية بل ومن العدالة والصواب أيضاً . ذلك لأن من استبد بالسيف لابد أن يقتل بنفس السيف »^(٣) .

Dunning : A history of political theories P 185 .

(١) انظر

وقارن د. على عبد المعطى محمد المرجع السابق ص ١٤٤ .

(٢) أنظر د. على عبد المعطى - المرجع السابق ص ١٤٦ وقارن أمراء العدل في الإسلام وحقوقهم - سعيد

حوى - فصول في الإمرة والأمير ص ١٠٣ .

Ebenstein : Great Political theories P. 185 . انظر

(٣)

وقد أشار إليه الدكتور د. على عبد المعطى محمد - الفكر السياسي الغربى ص ١٤٧ وقارن مقاله الامام على ابن أبى طالب « من سل سيف البغى قتل به » - نهج البلاغة - الشيخ محمد عبده ج ٤ ص ٨١ وماسياتى تحت عنوان - مقاومة الظلم في الاسلام .

وعلى ذلك نستطيع أن نقول أن تلك كانت الإرهاصة الأولى لنظرية مقاومة الظلم في المسيحية في القرون الوسطى التي ينسب البعض إلى علماء الدين المسيحي خلقها في ذلك العصر والتي تعد في نظرهم أول تعبير عن مذهب يهدف إلى تقييد سلطة الحكام^(١).

إن الحاكم عند جون أوف ساليز يرى يجب أن يكون مسئولاً عن إطاعة القانون المستمد من القانون الإلهي كما يكون مسئولاً عن تحقيق العدالة وإثراء الفضيلة وتنمية القيم .. ويجب على كل فرد وفي أي موقع أن يقاوم قدر طاقته كلها كل حاكم لا يلتزم بهذا — بل أن جون يعلن « أن كل من يتقاعس عن طلب رقة الطاغية يسئ إلى نفسه وإلى الآخرين »^(٢).

وهكذا يقرر جون أن السلطة السياسية يجب أن تقام على أفكار القانون الإلهي وعلى العدالة والفضيلة — كما يقرر أن حق الثورة على الطغاة واجب ملزم للجميع .

والإنصاف يقتضينا أن نقرر سبق الإسلام لأفكار هذا المفكر العظيم بالتأصيل الوافي ووضع الضوابط الدقيقة لذلك فيما سنه من أحكام مناصحة الحكام ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، إلى مقاومة الظلم ، وعدم الطاعة في المعصية ، بل وعزل الحاكم الذي لايفي بما تتطلبه بيعته .

(١) راجع د. عبد الحميد متولى — مبادئ نظام الحكم في الإسلام ١٩٧٨ ص ٣٣٩ وقد أشار أيضا إلى Duvreger في مؤلفه — الأنظمة السياسية والقانون الدستوري باريس الطبعة التاسعة ١٩٦٦ ص ٢٠٣ — ٢٠٤ — غير أننا نرجح أن جون قد تأثر بما ترجم من ثقافة المسلمين وعلومهم فيقول مونتجومري وات (في مؤلفه Montgomery watt : The Influence of Islam on Medieval Europe. Edinburgh University press 1972.

وهو مجموعة محاضرات القاها في college de france سنة ١٩٧٠ ترجمه إلى العربية حسين أحمد أمين ١٩٨٣ — دار الشروق بلبنان بعنوان (فضل الإسلام على الحضارة العربية) يقول « لقد زود الفكر الأوربي بغذاء ومواد جديدة وفتح أمامه عالما كاملا جديدا من المיתافيزيقا وكان على كافة مذاهب الفكر الأوروي بأن تدرس أولا ترجمات المؤلفات العربية » ثم يقول « وقد كانت كافة المدارس الأوربية مدينة أعظم للـمؤلفين العرب » راجع ص ٩٧ .

(٢) انظر — Jhon of salibury : The statesman's book . Transtated ; Dickinson 1927

وقد أشار إليه د. علي عبد المعطى محمد — المرجع السابق ص ١٤٧ .

وإذا كان ذلك المفكر قد أوجب على الكافة — مقاومة الطغيان .. فهو في ذلك لم يأت بجديد لم تسبقه إليه شريعة الإسلام^(١) .

إننا نستطيع — إذا أردنا رد أفكار هذا المفكر إلى أصولها التاريخية — أن نردها إلى مصدرين أحدهما أو كلاهما .

أما الأول فهو الإسلام : فالثابت أن الإسلام ذو فضل — لا ينكره إلا مكابر — على الحضارة الأوربية ، وأنه أثر فيها تأثيرا بالغا عندما كانت ترسف في أغلال ظلم العصور الوسطى وتضل في ظلامها ، إذ كانت شمس الإسلام في ذلك الوقت تملأ الدنيا ضياء .. ومن أهلها من يشهد بما نقول والفضل ماتشهد به الأعداء . ولا شك أنه من المناسب أن ننقل هنا بعض فقرات من كتاب مونتهجومرى وات المشار إليه فيقول في مستهل بحثه :

« إن منظور الموضوع عندى سيختلف عن منظوره لدى المؤرخ الأوروبى — ذلك أنى لن أنظر إلى المسلمين باعتبارهم دخلاء من بين العديد من الدخلاء على القارة الأوربية .. وإنما باعتبارهم ممثلين لحضارة ذات إنجازات عظيمة تدين لها بالفضل رقعة كبيرة من سطح الأرض »^(٢) ثم يبين المراكز التى نفذت من خلالها الثقافة العربية فيقول^(٣) « وهكذا مهدت الصلات التجارية والتواجد السياسى فى أسبانيا^(٤) وصقلية^(٥) الطريق أمام الثقافة العربية الأرفع شأنًا للتوغل تدريجيا فى أوروبا الغربية .. ورغم أن أوروبا الغربية كانت لها صلات بالامبراطورية البيزنطية فقد نقلت عن العرب أكثر مما نقلت عن البيزنطيين » ثم يقر بفضل العرب على الثقافة الأوربية فيقول^(٦) :

(١) راجع ماسيلى تحت عنوان الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر (حكمه) .

(٢) نفس المصدر ص ٧ .

(٣) نفس المصدر ص ٤٥ .

(٤) بدأ الاحتكاك العسكرى بمحاولة غزو أسبانيا سنة ٧١٠ م .

(٥) وفى صقلية قبل ذلك سنة ٦٥٢ م ، ودخل العرب نابلى سنة ٨٣٧ كما عبروا ممرات جبال الألب خلال القرن التاسع إلى أوروبا الوسطى .

(٦) نفس المصدر ص ٦٢ ويذكر أنه قد شهدت ممالك الصليبيين فى الشام ترجمة بعض المؤلفات العربية إلى =

« فالمرء بوسعه أن يرى أن العلوم والفلسفة الأوروبية ما كانت ستتطور بدون فضل العرب في الوقت الذي تطورت فيه .. » ثم يقول « ولم يكن العرب مجرد نقلة للفكر اليوناني وإنما كانوا حملة للشعلة مبدعين حافظوا على العلوم التي درسوها ثم وسعوا آفاقها^(١) .. » وحين شرع الأوروبيون حوالي سنة ١١٠٠ في الاهتمام الجدى بعلوم أعدائهم العرب وفلسفتهم كانت هذه العلوم والفلسفة في أوجها .. وكان على الأوروبيين أن يتعلموا كل ما بوسعهم تعلمه من العرب قبل أن يتمكنوا من أنفسهم من إحراز المزيد من التقدم في هذه المجالات .»

ثم يستطرد مؤكدا فيقول^(٢) : من المؤكد أن العلماء الأوروبيين المهتمين بالعلوم والفلسفة بدأوا في القرن الثاني عشر يدركون أن بوسعهم أن يتعلموا من العرب الكثير وبدأوا يدرسون المؤلفات العربية في موضوعات بحثهم ، ويترجمون أهم هذه المؤلفات إلى اللاتينية^(٣) ثم يوضح أثر الإسلام باعتباره باعثا قويا على عصر النهضة فيقول :

« إن تأثير الإسلام في العالم المسيحي الغربي هو أضخم مما يظن عادة ، فلم يقتصر دور الإسلام على تعريف أوروبا الغربية بالكثير من منتجاته المادية ، واكتشافاته التكنولوجية ، ولا على إثارة إهتمام الأوروبيين بالعلوم الفلسفية .. بل إنه دفع أوروبا أيضا إلى تكوين صورة جديدة لذاتها .. وقد أدت مواجهة الأوروبيين العدائية

= اللاتينية غير أن انتشار الحضارة المادية والفكرية العربية في أوروبا إنما جاءت بصفة أساسية نتيجة التواجد العربي في أسبانيا وصقلية — نفس المصدر ص ٨٠ .

(١) قارن — الفقه على المذاهب الأربعة — العبادات ص ١٥ « إن الإسلام لم يأت ليهدم كل ما كان عليه الناس من مدنية وأخلاق وعادات ليؤسس على أنقاضها مدنية وعادات وأخلاق أخرى ، إنما كان ينظر إلى الأشياء من وجهة مافيه من مصلحة ومضار — فما كان منها صالحا أقره وجعله شريعته وما كان ضارا نهي عنه وحرمه ، وما احتاج منها إلى التنقيح والتهديب أدخل عليه من التهديب ما جعله صالحا وفيه خير للناس وصدق رسول الله حيث يقول « ماعق الإسلام محق » .

(٢) نفس المصدر ص ٨١ . « مونتجومري وات — فضل الإسلام على الحضارة الغربية » .

(٣) بدأت عمليات الترجمة في القرن التاسع وكان عصرها الذهبي في القرن الثاني عشر وقد ترجمت المؤلفات العربية الممتازة — انظر ص — ٨٥ . على أنه ظلت بعض المترجمات إلى اللاتينية حتى في القرن السابع عشر غير أن الترجمات السابقة هي التي كان لها الفضل في فتح المجال أمام التأثير العظيم لعلوم العرب وفلسفتهم في الحياة الفكرية في أوروبا الغربية — انظر ص ٨٦ من نفس المصدر .

للإسلام إلى تهوينهم من شأن أثر المسلمين في حضارتهم ومبالغتهم في بيان أفضال التراث — اليوناني والروماني عليها ^(١) .

وممن يقرون بفضل العرب على الحضارة الأوربية أيضا جون بيوري ^(٢) حيث يقرر أن الحضارة .. في مجال العقل والرأى في أوروبا ترجع إلى أفكار علماء المسلمين .. والتي كانت البذور التي تولى رعايتها فلاسفة القرن الثامن عشر .

وأما الثاني : فهو ما خلفه فلاسفة اليونان القدامى وخاصة بركليز وسقراط على مارأينا من قبل .

وحقيق علينا أن نقرر أن جون أوف ساليزبرى لم يكن هو فحسب ممثل الفكر الحر في ذلك العصر فهناك توما الإكويني (١٢٥٥ — ١٢٧٤ م) حيث كان يرى أن أول وظائف الدولة هو تحقيق الأمن والطمأنينة في الحياة وتأمين الأفراد من الجوع والأخطار ^(٣) كما كان يرى أن طاعة القانون واجبة طالما كان عادلا ، أما القانون الظالم فإذا كان معارضا للقانون الطبيعي ^(٤) والقانون الإلهي — القانون الأزلي — فلا تجوز له الطاعة بأي حال من الأحوال . أما إذا كان معارضا لحق ثانوي فرعى فيطاع ^(٥)

(١) انظر نفس المصدر ص ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١١٤ .

(٢) انظر جان بيوري — تاريخ حرية الفكر — ص ٤٩ .

(٣) راجع د. علي عبد المعطى محمد — المرجع السابق ص ١٥٠ ونود أن نشير هنا إلى أن هذين الحقين التامين من الخوف والتأمين من الجوع — هما جماع الحريات الأساسية والحقوق الفردية والتي نادى بها روزفلت وضمنها ميثاق الأطلنطى ..

وجدير بالذكر أن الإسلام هو السياق للجميع في تقريرهما على مايناه في موضعه من هذا البحث .

(٤) يقرر الفقه الإسلامى أن العمل بقواعد الشريعة العامة (الإسلامية) هو مايسمى الآن بقواعد العدل (القانون) الطبيعي — انظر الفقه على المذاهب الأربعة — العبادات ص ١٢ .

(٥) د. علي عبد المعطى محمد المرجع السابق ص ١٥٣ .. ونشير إلى أن فكره في هذا الصدد ليس إلا تعبيرا عن القاعدة الإسلامية الشهيرة التي تضمنها الحديث « إنما الطاعة في غير المعصية » عن أبي هريرة وصححه السيوطى في الصغير ج ٢ ص ٥٣ ، أحمد والشيخان والأربعة — عن ابن عمر — السيوطى ج ٢ ص ٣٨ ، أحمد والشيخان عن علي وحسنه السيوطى ج ١ ص ١٠٢ .. وخاصة أن توما قد تأثر بطول المسلمين .. وعلى الأخص فلسفة ابن رشد فيما يقول جان بيوري كما ألمحنا .

على أن هذه الأفكار النظرية عن الحرية لم تكن تعبر عن الواقع المعاش بقدر
تعبيرها عن وجهة نظر أصحابها كأمل مرموق لهم للخلاص من الاستبداد والقهر
الذى كان يثخن تحته المواطنون ..

فما أن سادت المسيحية في أوروبا في ذلك العهد حتى تنكرت بدورها
للحريات^(١) وأخذت من السيف والطغيان وسيلة لمواجهة خصومها من قبل ..
وبذلك كانت القرون الوسطى بحق — في أوروبا عصرا من عصور الظلم والعسف
والاضطهاد فجمدت العقول ونضبت وتحجرت الكلمات وصدأت من كثرة ما ران
عليها من كسل وإهمال^(٢) حتى أن الكنيسة رسمت قوالب جامدة ومحددة للتفكير ،
فلم تسمح للعلماء بأن يبحثوا في موضوع سبق أن بحثه أرسطو ولا أن يصلوا إلى
نتائج تخالف ما وصل هو إليه فيها ! ألم يكن أرسطو في نظر الكنيسة معصوما من
الخطأ وأنه قد أحاط بكل شيء علما ؟ !^(٣)

فإذا كان هذا هو موقف الكنيسة من حرية العلم والتعليم وحرية الرأي والبحث
العلمي فإننا نستطيع أن نجزم بوجودان مستقرا أن موقفها من باقي الحريات كان أكثر
عنتا وأشد قسوة واضطهادا .

(١)، (٢) انظر Bury J : A history of freedom of thought London 1930 P. 43 & 44 « It would have been easy to read between the lines that, if the christians ever got the upper hand they would not spare the cults of the state.

The contemporary work of Ta tion (A dicourse of the Greeks) releaves what the APologists mor or less sought to disguise invinible hatred towords the civilization in which they lived any reader of christian litirature of the time could not fail to see that in a state where christians had the power there would be no tolerance of other religious practices. If the Emperors made an exception to their tolerant policy in the case of christionity their purpose was to safe guard tolerance.

(٣) انظر التفصيل — الأستاذ الدكتور توفيق الطويل — محاضراته لقسم اللسانس بكلية آداب القاهرة سنة ١٩٥٥ — ١٩٥٦ في مادة المدخل إلى الفلسفة — وكذا كتيبه أسس الفلسفة سنة ١٩٥٥ — ٥٦ ، قصة النزاع بين الدين والفلسفة سنة ٤٧ ص ١٩٠ وما بعدها . فلقد أفاد أن الكنيسة في ذلك العهد كانت تفرض على العقول تعاليم أرسطو ولم تسمح لأحد أن يبحث في موضوع سبقه إليه أرسطو ولا أن ينتهي إلى نتائج تخالف ما انتهى إليه أرسطو وتعاقب المخالفين أشد العقوبات وأقساها . ولقد حدث أن راقب (جاليليو) قرص الشمس بالتلسكوب — فوجد عليه كلفا فدعا علماء عصره وجعلهم يشاهدون الكلف بأنفسهم من خلال المنظار واحدا =

فيحدثنا التاريخ أنه لما تراءى للكنيسة أن تكافح أعداء الدين في أماكنهم التي يختلون فيها بأنفسهم ، أنشأ البابا جريجورى التاسع (١٢٥٢ م) ما يعرف بنظام التفتيش الذى يكفل للكنيسة الدخول في مواطن اختلاء الناس بنفوسهم .. ومنع المفتشين سلطة واسعة ولم يكن أحدهم تحت إشراف أحد كما لم يكن مسئولا أمام إنسان .

وفي نفس الاتجاه كان يسير تشريع فريدريك الثاني في ألمانيا سنة ١٢٢٠ م فكان ينص على تخصيص « الخاذوق » باعتباره أداة مناسبة لعقاب الملحدين ومن يجاهرون بالرأى ضد المسيحية^(١) .

= بعد الآخر .. فلما انتهوا جميعا من رؤية الكلف بأنفسهم ، قام أحدهم (ونعتقد أنه كان ممن يخضعون للإرهاب الكنسى) وقال : لقد قرأت كتب أرسطو جميعا ، ولم أر فيها أى إشارة إلى هذا الكلف فلا بد وأن هذا الكلف موجود على عيني جاليليو وليس على وجه الشمس !! (قصة النزاع بين الدين والفلسفة ص ١٩٥ وما بعدها) كذلك لما طالعنا جاليليو بنظريته في دوران الأرض مؤيدا بذلك كوبرنيكس — على غير النسق الذى ترتضيه الكنيسة فثارت عليه وهلدته بالإحراق إن هو أقام على ضلاله !! ومن عجب أن ثورة الكنيسة لم تكن لعدم اقتناعها بالأدلة التى ساقها جاليليو لإثبات دوران الأرض ، ولكنها ثارت لأنه بحث في موضوع سبقه إليه أرسطو !! والأدهى من ذلك أنه إنتهى إلى نتائج تخالف ما إنتهى إليه أرسطو من قبل ..

ورغم أن جاليليو قد عمد إلى تأييد مباحثه الطبيعية بالنصوص المقدسة فقد نكلت به الكنيسة وحاكمته أمام محاكم التفتيش مرتين ومات في منفاه مريض النفس والجسم . (قصة النزاع بين الدين والفلسفة بتصرف) . ويقول مونتجومرى وات — المرجع السابق ص ١٠٧ — ١٠٨ مانعه (إن إهتمام الأوروبيين بأرسطو لا يرجع إلى المقومات الأساسية لفلسفته فحسب وإنما يرجع كذلك إلى انتمائه إلى تاريخهم الأوروبى ، وبتعبير آخر فإن إحلال أرسطو مكان الصدارة في الفلسفة والعلوم ينبغى النظر إليه باعتباره مظهرا لرغبة الأوروبيين في تأكيد اختلافهم عن المسلمين خصوصا بعد ما تضاءلت حدة الخوف (خوف الأوروبيين من العرب والمسلمين) إلى حد كبير بانتهاء القرن الحادى عشر نتيجة للاستيلاء على طليطلة سنة ١٠٨٥ م ، وإتمام فتح صقلية ١٠٩٢ م وسقوط بيت المقدس سنة ١٠٩٩ م — راجع ص ٨١ —) ولم يكن هذا النشاط السلبى تماما المتمثل في التنكر للإسلام أمرا سهلا ، بل كان في الواقع أمرا مستحيلا خاصة بعد كل ما تعلمه الأوروبيون من علوم العرب وفلسفتهم مالم يكن قد صاحب هذا التنكر نشاط إيجابى . وكان هذا النشاط الإيجابى متمثلا في الدعوة إلى العودة إلى ماضى أوروبا الكلاسيكى أى إلى حضارتى الإغريق والرومان .. (أنظر المصدر السابق ص ١٠٧ ، ١٠٨ .

(١) انظر يورى — المرجع السابق ص ٤٤ وللمزيد من هذه المأسى راجع

Jhon willian Drapper : A history of Intellectual development of Europ. Lonodon 1981 vol II P.

P. 51 - 52 . Bertrand Russel : Why I am not christian, 2 ed. 1961 p. 15

وقد أشار اليهماد. عماد عبد الحميد النجار — النقد المباح ص ٣٢ .

ولاشك أنه يتضح من ذلك عدم وجود حرية للعقيدة أو للتعبير عن الفكر حتى ولو كانت الحقائق الثابتة والقاطعة تؤيده ..

كما أن الحرية الشخصية لم تكن مكفولة .. فلا حرية للمسكن ، ولا للذات .. فضلا عن انتفاء حرية البحث العلمى أو حرية التعلم والتعليم .. وما إلى ذلك مما يؤكد انتفاء وجود الحريات العامة والحقوق الفردية بمفهومها الحديث فى ذلك العصر الوسيط ، بأوروبا .

ولا شك أن هذه البيئة بما فيها من اضطهاد وعسف^(١) والتي يؤخذ فيها الإنسان بالظنة ، كما يساق إلى الموت بالشبهة هى بيئة من القهر لا يسود فيها الإنسان ، وتنحط بالضرورة مواهبه .

وناهيك عن طغيان الإقطاع السائد فى تلك العصور حيث كان النبيل يملك الأرض بما عليها وبمن عليها ، فلا إرادة فى إقطاعيته — لسواه ، ويعامل من هم تحت سلطانه كأشياء . ليس لها من حق فى مواجهته .

على أن عصر النهضة هو عصر الدولة الملكية القوية التى أخذت فى الظهور فى أوروبا إثر انحسار العصور الوسطى . وهو كذلك عصر السلطة التى قامت على أنقاض سلطتين كانت تتميز بها تلك العصور .. هما سلطة الإقطاع ، وسلطة الكنيسة المتحالفة معه .

هذا ولقد سبقت نظم الحكم المطلق (الذى تميز بها ذلك العصر) ورافقت قيامها اتجاهات فكرية ذهبت إلى تحييد السلطة المطلقة للملوك وتمجيدها ودأبت على سوق المبررات لقيامها وإقامة الحجج على مناقبها ، وكان من أبرز ممثلى تلك

(١) يقول جون أوف ساليزبرى (إن القساوسة يصدرون أحكاما لا من أجل الحقيقة بل من أجل المال .. وإنك تستطيع أن تحصل على أى شئ تريده منهم إذا دفعت أما إذا . لم تدفع فلن تحصل على شئ أبدا) كما يقول أيضا (إن رجال الكنيسة اتسموا بالملق والرياء والرغبة فى الوصول إلى الحياة والسلطان) .. كما يقرر أيضا أن البابا الطاغية يكون أفظع وأكثر إثما وشروا من الحاكم الطاغية — راجع مؤلفه بعنوان . The statesman,s Book وقد أشار إليه د. على عبد المعطى محمد — الفكر السياسى الغربى ص ١٤٨ .

الاتجاهات ميكيا فيلى فى إيطاليا ، وبودان فى فرنسا ..

وقد برر ميكيا فيلى Machiavelli الحكم المطلق للملوك على أساس أنه أكثر نظم الحكم فعالية ، كما دعا إلى ضرورة الفصل بين مجالات الحياة الخاصة ومجالات الحياة العامة — تلك المجالات التى يجوز فيها — فى نظره — التحلل من القيود الأخلاقية مادام أن الهدف من ممارسة التصرفات فى إطارها هو تحقيق الصالح العام^(١).

أما بودان Bodin فقد برر النظام الملكى المطلق على أساس أنه النظام الذى تتجسد فيه فكرة « السيادة » أكثر مما تتجسد فى غيره من نظم الحكم ، ومن ثم فقد اعتبره أكثرها صلاحا ، كما اعتبر الشعوب التى لا يصلح النظام الملكى لها شعوبا متخلفة وكان ينظر إلى الديمقراطية على أنها أكثر نظم الحكم سوءا^(٢).

على أن الشئ الغريب حقا — فيما يقول البعض^(٣) بحق أيضا^(٤) — أن الكتاب الذى يتصدون لبحث حرية الرأى (وكافة أنواع الحريات) فى تلك العصور الوسطى يغفلون التجربة^(٥) (هكذا) الإسلامية الفريدة التى وجدت فى خلال هذه الفترة وما قبلها .. وجرت عاداتهم على تناول تاريخ حرية الفكر أو حرية

(١) راجع Allen J. W. : A history of political thought in the sixteenth century. University Paperbacks - Methuen London 1961 P. p. 470, 472.

(٢) راجع Allen : Op. cit, P. 435.

(٣) انظر — د. عماد عبد الحميد النجار — النقد المباح ص ٣٤ .

(٤) من هؤلاء الكتاب والفقهاء دوجى ، وهوريو ، وايسمان ، وكوليارد فى فرنسا إذ لم يتناول أحدهم هذا الجانب من التفكير الإسلامى وقد تكفل (مونتجومرى وات) ببيان أسباب ذلك عندما قال (فلم يقتصر دور الإسلام على تعريف أوروبا الغربية بالكثير .. بل إنه دفع أوروبا أيضا إلى تكوين صورة جديدة لذاتها .. وقد أدت مواجهة الأوروبيين العدائية للإسلام إلى تهوينهم من شأن أثر المسلمين فى حضارتهم ومبالتهم فى بيان فضل التراث اليونانى والرومانى عليها) .. انظر مؤلفه — فضل الإسلام على الحضارة الغربية — المرجع السابق ص ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١١٤ هذا ولا نعرف للعرب المسلمين عذرا فى هذا الشأن أمثال د. جمال العطفى — حرية الصحافة سنة ١٩٧١ ، الأستاذ محمد عبد الله — جرائم النشر .. وغيرهم مما كان سببا فى — تناولنا لهذا الجانب .

(٥) نحن لا نوافق الفقيه على وصف الإسلام بالتجربة ذلك أنه (الحق غير الباطل) فضلا عن أنه نزل تاما غير منقوص .. لما التجربة فعلم ناقص قد يخطئ وقد يصيب ولا تتمتع بالصواب المطلق .

الرأى فى « أثينا » حىث ازدهرت وأبنت ثم انحطت فى العصور الوسطى حتى إذا ماجأت الثورة الفرنسفة سنة ١٨٧٩ م أعادت لحرفة الفكر والتعبفر قفمتها فى العصور الحديثة مع أن حرية الرأى والتعبفر (وكافة أنواع الحرفات العامة والحقوق الفردفة) لها فى التجربة الإسلامفة مجال أى مجال فى الجانب السفساف والاجتماعف والعلمف وهف (تجربة) غنف أى غنف فى هذا الشأن ولفست مجرد نصوص أو أخبار تتساقط متناثرة كما هو شأن الفكر الفونانى بل تنظم دقق لكل أنواع الحرفات العامة والحقوق الفردفة^(١) كما أشرنا — وفق مفهوم العصر .

المطلب الثالث

فى العصر الحديث

(مابعد الثورة الفرنسفة سنة ١٧٨٩)

فسود الفكر السفساف المعاصر ثلاثة اتجاهات هف :-
« الفكر الديموقراطف فى البلاد الرأسمالفة .
« الفكر الماركسف فى البلاد الاشتراكفة والشفوعفة .
« الفكر الإسلامف .

والواقع أن الديموقراطفة الغربفة تعد مذهبا فكريا ، ونظاما للحكم فى آن وابد^(٢)

(١) راجع — د. عبد الحمفد متولى — مبادئ نظام الحكم فى الإسلام سنة ١٩٧٨ ص ٢٧٧ وما بعدها و د. عبد الحمفد بدوى — حرية القول فى مصر — مقال بمجلة مصر المعاصرة سنة ١٩٤٥ ص ١١ .
والدكتور مصطفى أبو زفد فهمف — فى الحرية والاشتراكفة والوحدة ص ٧٥ ، وكذا مؤلفه — فن الحكم فى الإسلام ص ٤٨٠ حىث فقرر أنه لفس هناك حرية من الحرفات العامة لا يعرفها الإسلام كما أنه لفس هناك حرية تدعو إلها الحاجة مستقبلا وفقف الإسلام عقبة فى سفل التمتع بها ومزاوتها .
والدكتور القطب محمد القطب طبلفة — الإسلام وحقوق الإنسان .
والدكتور على عبد الواحد وافى ، حقوق الإنسان والإسلام .
والدكتور عبد الحكفم حسن العلفى — الحرفات العامة سنة ٧٤ ص ٣٥٩ وما بعدها والدكتور محمد سلفم غزوفى — الحرفات العامة فى الإسلام سنة ١٩٧٧ . وغيرهم كثر .
(٢) راجع د. عبد الحمفد متولى — المبادئ الدستورفة العامة ١٩٥٦ ص ١٢٥ — ١٥٦ وأفضا لنفس المؤلف =

وكلاهما يرتكز على أساس واحد أيضا هو المذهب الحر (الفردي).

وتأسيسا على ذلك نقسم هذا المطلب إلى ثلاثة فروع هي : -
الفرع الأول : في الفكر الديمقراطي.

الفرع الثاني : في الفكر الماركسي.

الفرع الثالث : في موقف الإسلام من الحريات العامة.

وبذا نعطي صورة واقعية لمفهوم الحرية في الوقت الحاضر وكيف أنه يختلف باختلاف المذاهب كما اختلف من قبل باختلاف العصور.

الفرع الأول

في الفكر الديمقراطي

عوامل ظهور المذهب الفردي

أ - عوامل اقتصادية :

ثمة ظروف جديدة انبعثت في نهاية العصور الوسطى كان من آثارها ثورة دينية وثورة علمية ، واكتشافات جغرافية هائلة ^(١) .

فأما الثورة الدينية فقد أدت إلى إنشاء مذاهب دينية جديدة في المسيحية ، وإنشاء كنائس لاتعترف بالتبعية للكنيسة الكاثوليكية في روما .

وأما الثورة العلمية .. فقد كانت تتمثل في اكتشافات علمية وفنية وفي مقدمتها اكتشاف الطباعة .

وأما الاكتشافات الجغرافية فقد نتجت عن مجهود ضخم قامت به الشعوب

= واخرين القانون الدستوري والنظم السياسية - القسم الثاني - للدكتور محسن خليل - ص ٥١ حيث يقول :
إنه لا يوجد ثمة خلاف بين الديمقراطية كمذهب والديمقراطية كنظام للحكم إذ تقوم الديمقراطية أساسا على احترام وتحقيق حقوق الأفراد وحرياتهم العامة .

(١) انظر . Laski H. : Le libéralisme Européen . هاورلد لاسكي : نشأة التحررية الأوروبية (ترجمة عبد الرحمن صدق - مراجعة - على أدهم) ص ٦ وما بعدها نقلا عن د. مصطفى أبو زيد فهمي - في الحرية والاشتراكية والوحدة ص ٢٢ .

لاكتشاف آفاق جديدة من الأرض .

وقد نتج عن هذه الظروف تغير في روح المجتمع القائم فقد كان هذا المجتمع يهدف إلى إعادة تنظيم العلاقات الاقتصادية ووضع قواعد لها تغاير ما كان سائدا في العصور الوسطى منها . ذلك لأن الناس قد وجدوا أن هذه القواعد لا يمكن أن تنظم العلاقات الاقتصادية الجديدة التي وجدت في المجتمع الاقتصادي الجديد .. هذا المجتمع الذى أخذت الروح الرأسمالية تتسرب إليه في شدة بالغة تملأ خيالات أفرادها حتى أصبح الثراء وكسب المال هو المحرك الأول للنشاط الإنساني .

ولم يكن الأمر دائما كذلك قبل القرن السادس عشر فقد كان الثراء وكسب المال تنظمه مجموعة من القواعد الخلقية والدينية التى تسهر عليها الكنيسة في صرامة وشدة ، ولكن هذه المبادئ لم تستمر عند ما أخذت الروح الرأسمالية في الانتشار فقد أصبح من حق الإنسان أن يسعى إلى ثراء غير محدود ، وهو إذ يحقق الثروة يحققها لنفسه لا للمجتمع .

فنقطة الانطلاق في المذهب الحر أن إمكانيات الثراء الجديدة لا يمكن استغلالها في ظل القيود التى سادت في القرون الوسطى ولذلك فقد وفر لرأس المال قواعد جديدة في العمل كان في أشد الحاجة إليها لينطلق فلقد حرر رأس المال من نفوذ الكنيسة وحرر من الغايات التى كان يتقيد بها ، وأمس حرا في أن يسعى إلى أى غاية فردية . وهو حر في أن يتجه حتى إلى الربا ، وهو حر في أن ينمو بكل الوسائل^(١) دون تقيد بحل أو حرمة .

ب - عوامل سياسية :

على أن ردود الفعل ضد الحكم الملكي المطلق كالسائد قبيل ظهور المذهب ما لبثت أن أخذت تظهر بعد فترة من الزمن .. ذلك أن قيام الأنظمة الملكية الاستبدادية وإن أدى إلى تحرير الفرد من سيطرة الإقطاع والكنيسة وتحكمهما في شئونه إلا أنه أدى إلى وقوعه تحت سيطرة أخرى متعسفة هي السلطة المطلقة

(١) المرجع السابق ص ١٧ .

للملوك — وهى سلطة لم تكن تعترف له بأية حقوق أو حريات شأنها فى ذلك شأن النظام الذى سبقها .

ولا يغير من جوهر الأمر شيئاً أن هذه السلطة الاستبدادية الجديدة كانت تمثل بالنسبة للفرد أهون الشرين قياساً على الحكم الذى سبقها .

إن ردود الفعل هذه أخذت تتمثل فى اتجاهات فكرية عديدة بدأت تظهر الواحدة عقب الأخرى وراحت تدعو إلى الحد من السلطة الاستبدادية للملوك والأفراد للإقرار بالحقوق والحريات العامة ..

تلك الاتجاهات تعد — بحق — المصادر البعيدة للمذهب الفردى (الحر) والذى يعد بدوره الأيديولوجية التى تستند إليها الديمقراطية الغربية فى قيامها باعتبارها تراثها الفكرى والروحى الذى جاء إليها بعد انتهاء العصور الوسطى ^(١)

مفهوم الحرية فى المذهب الحر :

إذا كان المذهب الحر قد نشأ كأيديولوجية للطبقة البرجوازية فى نضالها ضد استبداد الدولة فى عصر الحكم المطلق ، فإن من الطبيعى أن يستهدف حمايتهم ودعم مصالحهم وكان سبيلهم فى ذلك إعلاء شأن الفرد وتحييد الدولة وسلبها سلطة التدخل فى النشاط الفردى خاصة وأنهم هم الأقوياء والأغنياء الذين ليسوا فى حاجة إلى تدخل الدولة ، وبذا يتمكنون من استغلال غيرهم دون خشية من أحد .. وعلى ذلك فقد كانت الحرية بالنسبة لهذه الطبقة تعنى وضع قيود على سلطة الدولة .

نعم كان طبيعياً أن أول ما يعنى به هذا المذهب هو تحديد مفهوم الحرية ووضعها فى مكانة أعلى من السلطة . فتقييد السلطة والإيمان بالحرية فى كل مجال يجب أن يكون حجر الزاوية فى نظام الحكم ^(٢) .

(١) قارن نفس المرجع السابق الإشارة إليه، فى الحرية والاشتراكية والوحدة — د. مصطفى أبو زيد فهمى ص ٢١ ، د. عبد الحميد متولى — مبادئ نظام الحكم فى الإسلام سنة ١٩٧٨ ص ٣٣٨ وما بعدها ، د. عدنان حمودى الجليل — نظرية الحقوق والحريات العامة — المرجع السابق — ص ١٩ .
(٢) انظر د. مصطفى أبو زيد فهمى — الحرية والاشتراكية والوحدة ص ٢٤ .

(١)

الخطوط العامة في قضية الحرية :

في ظل هذه الفلسفة يضع المذهب الحر خطوطه العامة في قضية الحرية على الوجه التالي : -

١ - أن ثمة حقوقا وحریات طبيعية أسبق من الدولة وأسمى منها لاصقة بالأفراد يكتسبونها بالمولد ^(٢) ومن ثم فإن هذه الحقوق يجب أن تحترم كما يجب أن تمتنع الدولة عن المساس بها إلا بالقدر الذى يتطلبه حماية حقوق الأفراد الآخرين وأن تلك الحقوق (وهى الغاية من وجود الدولة) يتبينها الفرد بفطرته أى بمجرد إحساسه وشعوره .

٢ - أن حل قضية التناقض بين السلطة والحرية يقوم على أن الغلبة دائما للحرية وذلك لأن الفرد يعتبر أنه الغاية من وجود السلطة والمحافظة على حقوقه الطبيعية ^(٣) هو أهم واجبات الدولة .

٣ - أن الحرية هنا تمثل ضمنا ما ضد تدخل الدولة فهى قيد يرد على السلطة ويمنعها من التدخل فى نشاط الأفراد .

فالمذهب الحر وهو يريد أن يدعم من المبادرة الفردية ويطلق العنان للأفراد فى مزاوله نشاطهم يرى أن الخير كل الخير فى تركهم أحرارا ، فلا تتدخل السلطة فى نشاطهم نظرية الدولة الحارسة L'Etat Gendarme هى تطبيق طبيعى لفكرة الحرية فى

(١) المرجع السابق ص ٢٧ وقارن أيضا . Duguit : Lecons sur le droit politique; paris 1926 p. 43 .

- Jean Jacques chevallier : Les grandes œuvres politiques p. 52 - 70 - 85 - 100 .

وأیضا إلی هالیفى - تاریخ الاشتراكية الأوروبية ص ١٥ ، د. محمد طه بدوى - أمهات الأفكار السياسية الحديثة ص ٨٣ وما بعدها .

(٢) راجع - د. محمد سلام مذكور - الإباحة ص ٣٥٦ ، ص ٣٦٢ حيث يقول (إن مما يعتبر فى المذهب الفردى من حقوق لاصقة .. إنما هى منح الهیة ثبتت بالشرع وليست حقوقا لاصقة .

(٣) انظر د. عبد الحمید متولى - المبادئ الدستورية العامة ص ٣٤٨ وقد نقل قوله Duguit فى هذا الصدد

(La declaration de 1789 s'impose au législateur constituant lui même)

عن مطولة فى القانون الدستورى ص ١٠ وما بعدها .

المذهب الحر .

٤ — وواضح من ذلك أن الحرية في المذهب الحر هي الحرية المنظمة .. والذي ينظم الحرية هو القانون .

ولكن القانون له مفهومه الخاص في هذا الشأن — فالقانون يجب أن يصدر من السلطة ، وهي بدورها يجب أن تكون محايدة وغير مستبدة ، إذ لا يعقل أن يخضع الإنسان لإرادة مستبدة أو مفروضة ، وهذا يعني أن تتدخل الحرية في نظام الحكم ذاته .. فالقوانين العادلة إنما تصدر عن الحكومة المقيدة لا الحكومة المستبدة — فكأن النظام السياسي في الدولة سوف يتأثر هو أيضا بمبادئ المذهب الحر تأثرا كبيرا^(١)

الحرية السياسية والحرية المدنية :

إن دولة المذهب الحر تعرف للحرية معنيين :

* الحرية بمعنى استقلال الفرد إزاء السلطة وقدرته على التصرف La
La liberté - autonomie

* والحرية بمعنى مساهمة الفرد في حكم الدولة^(٢) La
liberté - Participation وهي تعني مساهمة الفرد في السلطة السياسية .

ودولة المذهب الحر تحاول أن تحقق الحرية في المعنيين معا .

الحرية ليستا على قدم المساواة :

(١) راجع - Prelot : Histoire des idées politiques 2^è éd p. 443 et s.

(٢) قارن

- Burdeau : Tr. de science politique t. 5 p. 11.

ولزيادة التفصيل انظر د. مصطفى أبو زيد فهمي — في الحرية والاشتراكية والوحدة ص ٢٣ وما بعدها ويلاحظ أن الحرية بمعنى مساهمة الفرد في السلطة السياسية هي أن تزاو في دنيا الأفراد كضمانة يمكن أن تتحقق بها الحرية في المعنى الآخر وهو استقلال الفرد إزاء السلطة والذي يتمثل في عدم تدخل السلطة في النشاط الفردي ، فالفرد حر في أن يفعل ما يشاء ، وفي أن يفكر كيفما يشاء ، وفي أن يتصرف في ملكه وفقا لما يشاء فهو إذا نجح من تدخل السلطة في نشاطاته وزاوها دون أن تحد السلطة منها كان في هذه المجالات حرا .

(١)

وللفقه على الحريتين السابقتين ملاحظات:

أولا : أن هاتين الحريتين قد تحالفتا معا طوال فترة طويلة ليتم لهما تقويض أنظمة الحكم المطلق ، ولذلك فلم يظهر بينهما في البداية أى تعارض ، ولكن بعد أن تم لهما ذلك يصبح التعارض بينهما متوقعا .

ثانيا : فالسلطة حتى بعد أن غزاها الشعب ، مازالت هى السلطة ويمكن أن يقع التعارض بينها وبين الحريات العامة للأفراد . ولذلك فإن قضية التناقض بين السلطة والحرية توضع على بساط البحث كما يجب أن تجد حلا لها في ظلال دولة المذهب الحر . أن دولة المذهب الحر وهى تضع حلها للقضية السابقة لم تتردد في أن تحلها لصالح الحرية وحدها . فالحريتان السابقتان ليستا على قدم المساواة إذ أن إحداها وسيلة بينما الأخرى هدف وغاية .

فالحرية المدنية — وهى التى تعنى الاستقلال — هى الهدف والغاية والحرية السياسية — وهى التى تعنى المشاركة فى السلطة — هى مجرد وسيلة للوصول إلى هذه الغاية .

والحقوق السياسية — فيما يرى البعض^(٢) — ليست لها قيمة في ذاتها ، وإنما هى تستمد قيمتها من كونها ضمانات للأفراد تقوى من تمتعهم بالحرية المدنية وتقيهم اعتداء السلطة عليها ، وعلى ذلك فالحقوق السياسية ليست حقوقا بالمعنى الدقيق وإنما هى فى الحقيقة وظائف تزاوُل لتحقيق المصلحة والهدف المشترك . ولذلك فإنها لا تمنح إلا لأصلح الناس وأكثرهم قدرة على استعمالها فيما أعدت له^(٣)

وهذا التفسير الذى تذهب إليه دولة المذهب الحر يجعل (المواطن) فى خدمة

(١) انظر د. مصطفى أبو زيد فهمى — فى الحرية والاشتراكية والوحدة ص ٣٦ — ٣٧ .

(٢) انظر د. مصطفى أبو زيد فهمى — المرجع السابق ص ٢٧ .

(٣) Beudant : Le droit Individuel et L'Etat 1920 p. 125 -

(٣) قارن

(الإنسان) إذ يجعل الحقوق السياسية التي يعترف بها للأول مخصصة لتحقيق الحريات الفردية التي يعترف بها للإنسان بحكم كونه إنساناً^(١).

عوامل تطور المذهب الحر في مفهومه للحريات :

ولكن هذا الوضع لم يستمر ، بل دخلت عليه تعديلات جوهرية غيرت من مضمون الحرية تغييرا كبيرا ، إذ وجدت عدة عوامل غيرت من المجتمع فجعلت بالتالي فكرة الحرية التي وضعت للمجتمع القديم غير ملائمة على الإطلاق ، ونعرض فيما يلي أبرز هذه العوامل .

أولا : العوامل الاقتصادية :

إن من أهم هذه العوامل ، الثورة الصناعية وماترتب عليها من آثار ، فالشعوب التي قبلت النظام الرأسمالي ورحبت به وجعلت له من مبادئ الحرية الاقتصادية دعامة قوية .. هذه الشعوب قد أخذت تضيق بالنظام الرأسمالي نتيجة للتغيرات التي أدخلتها عليه الثورة الصناعية^(٢) فقد كان هذا النظام في مبادئه الأساسية يقوم على دعائم ثلاث — الملكية ، وحرية التعاقد ، والمنافسة الحرة . فكان الأفراد يحلمون دائما بالثراء ويريدون تحقيقه مستعينين في ذلك بالحرية الاقتصادية بما تشتمل عليه من مبادئ حرية التعاقد والمنافسة الحرة .

ولكن ثمة تغيرات أساسية دخلت على كيان النظام الرأسمالي نتيجة للظروف الجديدة فحرية التعاقد أصابها ضربات متوالية عندما وجدت الملايين من الأيدي العاملة نفسها في حالة بطالة مما ترتب عليه انعدام حرية التعاقد بين العامل وصاحب المصنع .

وأما مبدأ المنافسة الحرة الذي كان يمثل بالنسبة لسائر الأفراد الأداة الأولى للثراء ، فقد بدأ هو أيضا تصيبه نفس الضربات عندما اتجه الرأسماليون — نتيجة لظروف

(١) قارن - Burdeau : Tr. de science Politique t5 p. 27 .

(٢) أنظر د. مصطفى أبو زيد فهمي — المرجع السابق ص ٣٩ .

العصر — إلى التكتلات الاقتصادية وإقامة المنشآت الرأسمالية والشركات الضخمة ، الأمر الذى ضيق كثيرا من مجال الحرية الاقتصادية التى كان يتمتع بها الأفراد .

وكان طبيعيا بعد أن تلقت حرية التعاقد والمنافسة هذه الضربات أن تتأثر أحلام الأفراد فى الثراء والملكية وأن يتغير بعد ذلك مفهومهم للحرية ذاتها ^(١) .

ثانيا : ظهور طبقة البروليتاريا (عمال الصناعة) ::

لقد كان طبيعيا إزاء هذه التطورات أن تنشأ طبقة جديدة هى طبقة عمال الصناعة ، تحس بكيانها وبأن لها مصالحها المتميزة . وقد واجهت هذه الطبقة — فى تلك الظروف — مشاكل خطيرة لاتكفى فلسفة المذهب الحر فى صورتها التقليدية — لحلها .

ومن الطريف أن دولة المذهب الحر أخذت تدعم الحرية فى مفهومها السياسى بالتوسع فى الأخذ بمبدأ الاقتراع العام ومنح حق الانتخاب لكل طبقات الأمة .. وعلى الرغم من هذا التوسع فقد ضاع المفهوم المدنى — الاستقلالى — للحرية نتيجة لضغوط القوى الاقتصادية الكبيرة التى حالت بين الفرد وبين قدرته على مزاوله حقوقه السياسية ^(٢) .

ثالثا : ظهور مذهب ماركس

لقد كان لمذهب ماركس أبلغ الأثر فى التنديد بالحرية التى تعرفها دولة المذهب الحر ، فقد نعى على هذه الحرية كونها « شكلية » وتساءل فى سخريه عن قيمة هذه الحرية إذا كان الفرد لا يملك من الوسائل المادية مايمكنه من مزاولتها فعلا . فما قيمة حرية التصويت أوحرية الرأى مثلا إذا كان العامل ليس حرا حتى فى أن يحصل على مقابل عادل عن عمله الذى يمثل مصدر رزقه الوحيد ؟ وماقيمة حرية

(١) راجع د. مطفى أبو زيد فهمى — المرجع السابق ص ٤٠ .

- Schumbeter : Capitalisme, socialisme, et Democratie Trad. Franc. 1951 p. 220 et s . وقارن

- Laski : La liberté 1938 .

(٢) للتفصيل انظر

التنقل لفرد لا يملك ثمن تذكرة القطار ؟ وماقيمة حرية الفكر ، إذا كان الإنسان لا يملك من الوسائل ما ينشر به كتابا يدافع فيه عن رأيه ؟ وماقيمة حرية الصحافة إذا كانت الصحف ولا سيما الكبرى منها ، توضع في أيدي أصحاب رؤوس الأموال ؟ إن الحرية « الحقيقية » في نظره هي التي تمكن الكادحين من تحديد مصيرهم بأنفسهم فتعطي لكل منهم الشعور بأنه عضو في المجتمع يحسه في عمله كما يحسه أمام صناديق الانتخابات^(٢) .

وكان من آثار هذا الفارق الهام بين الحرية « الشكلية » والحرية الحقيقية إحداث تغيير في مفهوم الحرية .. فلا يكفي لكي يكون الفرد حرا أن تقرر له هذه الحرية بنصوص في القانون بل يجب أن تنهأ له من الوسائل المادية والظروف الاقتصادية الملائمة ما يجعله قادرا على ممارسة هذه الحرية .

ومثل هذا الفهم ينتج عنه بالضرورة تغيير أساسي في النظر إلى علاقة الحرية بالسلطة فبعد أن كانت الحرية تعتبر بمثابة وقاية للفرد ضد تدخل الدولة في النشاط الفردي ، وبعد أن كانت تفرض على الدولة التزاما سلبيا بعدم التدخل ، أصبحت تعتبر بمثابة وقاية للفرد ضد القوى الاقتصادية والاجتماعية التي تضغط على تصرفاته لتخضعها لها .

ومن هنا فقد غدت الحرية تفرض على الدولة التزاما إيجابيا بالتدخل في الميدان الاقتصادي ، والاجتماعي لتعين الفرد على التحرر^(٣)

رابعا : أحداث القرن العشرين :

إذا كانت دولة المذهب الحر قد أحست بضرورة التغيير في مفهوم الحرية منذ

(١) يرى د. عبد الحميد متولى — بحق — أن هذا النقد يصح أن يوجه حين توضع ملكية الصحف في أيدي الدولة أو أيدي هيئة تابعة لها أو خاضعة لها — أنظر مؤلفه — مبادئ نظام الحكم في الإسلام ص ٣٤٦ هامش رقم (١) .

(٢) قارن - Plèkhanov : Les questions fondamentales du Marxisme 1947 p. 69 et s.

(٣) قارن - Laroque : Réflexion sur le problème social 1953 p. 5 et s .

منتصف القرن التاسع عشر ، فإن هذا الإحساس قد تضاعف مع أحداث القرن العشرين فهناك أحداث ثلاثة بلغ معها هذا الإحساس ذروته هي ، الحرب العظمى الأولى ، والأزمة الاقتصادية العالمية في الثلاثينات ثم الحرب العظمى الثانية وماتلاها من هزات فكرية عنيفة نتيجة لما نشأ عنها من ظروف اجتماعية واقتصادية قاسية^(١) .

وكان من نتائج تلك العوامل أن تطور المذهب الفردي في القرن العشرين وتبعه أيضا تطور مركز الدولة من السلبية إلى الإيجابية إزاء الحريات العامة والحقوق الفردية .

ففيما يتعلق بالحرية .. فقد تطورت في مفهومها معا .

فالحرية بمعنى استقلال الفرد وعدم تدخل السلطة في نشاطه قد تطورت لتحمل الدولة على التدخل في النشاط الفردي لتعين الفرد على التحرر وحمايته من نفوذ الأفراد الآخرين من ذوي القوى والمراكز الاقتصادية^(٢) .

والحرية بمعنى مساهمة الفرد في السلطة السياسية قد تطورت نتيجة لامتداد عمل السلطة إلى مجالات كثيرة كالاقتصاد والاجتماع .

ومن هنا فإن الشعب يجب أن يسيطر على السلطة في مجالاتها الجديدة — فالديموقراطية لن تكون في مجال السياسة وحده بل سوف تنشأ معها وإلى جانبها أنواع أخرى من الديمقراطيات كالديموقراطية الاجتماعية والديموقراطية الاقتصادية^(٣) .

(١) أنظر د. مطفي أبو زيد فهمي — المرجع السابق ص ٤٣ .

(٢) راجع د. عبد الحميد متولى — مبادئ نظام الحكم في الإسلام — ص ٣٤٨ .

(٣) المرجع السابق ص ٤٤ وقارن أيضا Vedel : Démocratie politique, démocratie économique, démocratie sociale. collection droit social No. 31. 1947 .

- Capitan (RENè) : L' autonomie en droit public p. 31 ets.

- Capitan (RENè) : Les principes de la démocratie p. 41 et s.

ويلاحظ أن الديمقراطية الاقتصادية تواجه الجانب الاقتصادي (الانتاج) أو مصادر السلطان الاقتصادي ، أما الديمقراطية الاجتماعية فتواجه الجانب الاجتماعي (العدالة في التوزيع والاستهلاك) أي تهتم بتحقيق المساواة الفعلية بين الأفراد ولا تكتفى بالمساواة النظرية (أمام القانون) أو المساواة المدنية . انظر د. مصطفى أبو زيد فهمي المرجع السابق ص ٤٥ .

وهذا التطور في مفهوم الديمقراطية قد تردد عاليا في الجمعيات التأسيسية التي انتخبت بعد الحرب العالمية الثانية^(١).

ففي جميع دول المذهب الحر — مع اختلاف في الجرعة — نشاهد انتشار هذا الاتجاه إلى مدى بعيد فنجد مثلا في دولة الولايات المتحدة الأمريكية أن نسبة ما أخذوه من الأفكار الحديثة المطورة — قليلة بعكس ما هو مأخوذ من الأفكار التقليدية القديمة . ونجد الأمر بالعكس في الدول الإسكندنافية .

كما نجد أن أحزاب اليمين تحاول الإبقاء على الأفكار التقليدية بعكس أحزاب اليسار^(٢).

ويلاحظ أن هذا الاتجاه يتميز — في هذا الشأن — بخصائص ثلاث : — .

١ — أنه يرى أن الديمقراطية الاقتصادية والاجتماعية امتدادا طبيعى للديمقراطية السياسية — امتدادا يكفل هذه الديمقراطية ويجعل منها حقيقة واقعة ، فهو إذ يحرر الفرد من الاستغلال الاقتصادى والهوان الاجتماعى يجعله قادرا على مزاوله الحقوق السياسية والتمتع بها .

٢ — أن هذا الاتجاه يفرق في منطقته الأساسى — بين الحريات فيجعل من بعضها حريات أساسية ومن الأخرى حريات ثانوية . فهو في حله لقضية التناقض بين السلطة والحرية يمنع السلطة من التدخل في الحريات الأساسية ويبيع لها التدخل في مجال الحريات الثانوية . فحرية الفكر وحرية التعبير

(١) ومن ذلك ما قاله Cost - Floret مقرر لجنة مشروع الدستور في فرنسا في الجمعية التأسيسية الثانية (٢٠ أغسطس سنة ١٩٤٦) من أنه ديمقراطية الثورة الفرنسية الكبرى (١٧٨٩) ديمقراطية ناقصة ويجب إكمالها بمدى إلى المجال الاقتصادى والمجال الاجتماعى . ذلك لأننا نعتقد أن الديمقراطية ليست نظاما يوضع ليتحقق في الحقل السياسى وحده ، بل إنها في الحقيقة فلسفة للحياة يمكن مدها إلى الحقل الاجتماعى والحقل الاقتصادى (٢) عن د. مصطفى أبو زيد — المرجع السابق ص ٤٤ .

(١) انظر Duverger الأنظمة السياسية والقانون الدستورى — الطبعة التاسعة باريس سنة ١٩٦٦ ص ٢١٤ مشار إليه في د. عبد الحميد متولى — مبادئ نظام الحكم فى الإسلام ص ٣٤٩ .

مثلا من الحريات الأساسية ، والحريات الاقتصادية وحرية الصناعة من الحريات
الثانوية .

٣ — أن تطبيق الديمقراطية بمفاهيمها الثلاثة يجب ألا يكون على مستوى الدولة
فحسب بل يجب أن يمتد إلى مستوى وحدات الإدارة المحلية (اللامركزية الإقليمية)
والمشروعات الاقتصادية العامة .

فسيطرة الشعب على الاقتصادى فى مستوى الدولة يتطلب أن تكون له السيطرة
على مصادر السلطان الاقتصادى ، الأمر الذى يؤدى إلى الأخذ بسياسة التأمين
وسياسة التخطيط .

وسيطرة الشعب على الاقتصاد على مستوى المشروع ، يتطلب إشراك المحكومين
فى إدارة المشروع نفسه الأمر الذى يؤدى إلى إشراك العمال فى مجالس الإدارة .
الفرع الثانى .
فى الفكر الماركسى^(١) .

جدير بالذكر أن ننوه أننا سوف لا تشغلنا المبادئ النظرية فى مجال الحريات
العامة فى المذهب الماركسى ، عن التطبيق العملى فى وضعه الأخير .

وأننا إذا أردنا أن ندرك الحرية فى أبعادها الحقيقية فى الفلسفة الماركسية فإننا يجب أن
نسلط عليها الضوء من زوايا مختلفة فنعرض :
أولا : للتصوير الاقتصادى للحرية .
ثانيا : لوضع الحرية فى النظرية العامة للدولة .

أولا : التصوير الاقتصادى للحرية
فى المذهب الماركسى .

ونقطة البدء فى هذا البحث أنه ينمى على الحريات التى قامت فى ظل المذهب

(١) راجع د. مصطفى أبو زيد فهمى — فى الحرية والاشتراكية والوحدة ص ٧٤ وما بعدها .

الحر أنها حريات شكلية تافهة وأنها مجردة من المضمون الحقيقي للحريات . فما هي مثلا حرية المسكن بالنسبة لساكن الكوخ أو المتسول الذى لا يجد مأوى ؟ وماهى حرية الصحافة اذا كانت الصحافة بحكم الظروف الاقتصادية تخضع لسيطرة القلة المالكة لرأس المال ؟ وماهى حرية الفكر لأولئك الذين أجبرهم المجتمع الطبقي على أن يعملوا منذ الطفولة فلم يتيسر لهم أن يحصلوا على نصيب من التعليم ييسر لهم حرية الفكر ؟.

فحريات المذهب الحر تلك التى يعرفها المذهب الفردى إنما تتقرر لقلة من الناس ، للقلة المالكة وحدها ، لتحافظ على ما تملك . إنها « حرية برجوازية » مجرد واجهة تخفى استغلال قلة من الناس لحياة الأغلبية الساحقة ... إنها حريات شكلية مجردة عن المضمون الحقيقى .

فالحرية عنده هى « الحرية الفعلية » الحرية الحقيقية التى يتمكن الفرد من التمتع بها فعلا بفضل ما يهيئوه له المجتمع من ظروف اقتصادية ملائمة ، أما الحرية فى الفكر الغربى فهى الحرية القانونية التى يكتفى القانون بالنص عليها ولا يتمكن من مزاولتها نتيجة لظروف الاستغلال التى يعيشها .

فالسطة صورت على أنها سلطة رأس المال ، والطغيان الذى يراد حماية الحرية منه هو طغيان رأس المال .. وهذه الحرية لن تقوم فى ظل النظام الرأسمالى الذى يأخذ بنظام الطبقات وإنما ستقوم فى المجتمع الشيوعى حيث ينتهى استغلال الإنسان للإنسان ونرى مجتمعا لاطبقات فيه ^(١).

ثانيا : وضع الحرية فى النظرية العامة للدولة :

تمر الدولة عند ماركس بمرحلتين :

١ — مرحلة دنيا (تمهيدية) هى مرحلة دكتاتورية البروليتاريا .

(١) قارن أيضا د. محمد عصفور — الحرية ص ١٦٧ وما بعدها .

٢ — مرحلة عليا (نهائية) وهى مرحلة الشيوعية وزوال الدولة .

المرحلة الأولى : مرحلة دكتاتورية البروليتاريا :

هذه المرحلة تمهيدية يتم فيها القضاء على النظام الرأسمالى وتسودها دكتاتورية لطبقة العاملة (البروليتاريا) وقد عبر ماركس عن ضرورة قيام هذه المرحلة فأوضح أنه يوجد بين المجتمع الرأسمالى والمجتمع الشيوعى فترة تحول ثورى من الأول إلى الثانى ويقابل هذه الفترة فترة انتقال سياسى ، لاتكون الدولة فيها سوى (دكتاتور ثورى) لطبقة البروليتاريا^(١) .

وهذا الوضع له عند ماركس مايرره ، ذلك أن البروليتاريا لكى تحرر نفسها يجب أن تنجح فى إلحاق الهزيمة بالبرجوازية وفى السلطة السياسية وإقامة دكتاتورية ثورية .

وفى هذه المرحلة يتم القضاء على النظام الرأسمالى بكل قيمه وعاداته ومثله سواء منها القانونية أو الفلسفية أو الدينية أو الأدبية أو الفنية .

إن كل هذه القيم يجب أن تصفى بقوة وحزم ، وأن عناية خاصة يجب أن توجه للدين ، فإن الدين يجب أن يسحق بلا هوادة وبلا رحمة ويقضى عليه قضاء لارجمة فيه^(٢)

فالدولة ستبقى فى هذه المرحلة وسوف تكون دولة قسر وإكراه تسحق البرجوازية وقيمها بلا هوادة^(٣) .

La Legalité Revolutionnaire : الفلسفة الماركسية

لقد نظرت الماركسية إلى الدستور والقانون نظرة خاصة جردتهما من المكانة التى كان يمكن أن يتمتع بها كضمانة للأفراد من عسف أجهزة وسلطة الدولة .

- Marx : Critique du programme de Gotha Ed Sociales 1950 p. 34 .

(١) قارن

- Lenine : L'Etat et La Revolution p. 412 .

(٢)

- Engles : Lettre à Bebel; ed. Soc . p. 48 .

- Lenine : Op cit p. 413 .

(٣) قارن

فقد . ميز « لينين » بين الدستور « المادى » والدستور « الشكلى » وأراد بالأول ما يمثل « القوة الحقيقية التى تزاوُل داخل الدولة » هذه القوة التى توجه نشاط الحكومة وتسير أجهزتها ، وهى المصلحة الاقتصادية للطبقة الحاكمة .
وأما الثانى — الدستور الشكلى — فهو مجرد إعلان عن مجرد وجود هذه القوة فالدستور المادى له أهمية كبرى ، أما الدستور الشكلى — الوثيقة ذات المواد — فهو مجرد قصاصة ورق^(١)

وهذا الوضع يؤدى بالضرورة إلى عدم احترام النصوص الدستورية .

وفى ظل دكتاتورية البروليتاريا فإن مصلحة الطبقة الحاكمة تتركز فى سحق خصومها وكذا سحق القيم القديمة .. فلا يهم إذن إن تم هذا الأمر طبقا للدستور أو تم بطريقة أخرى . هذه هى الشرعية الثورية وأولى مبادئها أن مصلحة الثورة هى القانون الأساسى فى الدولة . فكل ما يخدم الثورة صحيح ومشروع ، هكذا بغير تحديد وبغير قيود .

ولا يقدح فى ذلك أن المبدأ السائد — بصدر دستور سنة ١٩٣٦ — أصبح هو « الشرعية الاشتراكية » La Legalité Socialiste ذلك أنه فى ظل هذا المبدأ لا تحترم نصوص الدستور من حيث هى كذلك ، بل إن مصدر هذا الاحترام هو تطابق الدستور الشكلى مع الدستور المادى^(٢) .

غير أنه لو نفذ ذلك المفهوم لأصبح الدستور بنصوصه التى تحمى الحريات العامة ضمانا هامة فى خدمة الحريات إزاء تعسف السلطة . ولكن الواقع كان غير ذلك تماما إذ ليس هناك — فى النظام السوفيتى — فارقا بين الدستور والقانون واللائحة^(٣) .

(١) قارن - Jedryka et Mouskhely : Le gouvernement de L'u . R. S. S. P. 162

(٢) راجع المصدر السابق ص ١٥٧ .

(٣) راجع . Vedel : Les democracies Sovietiques Fasc 2 p. 121

وللتفصيل راجع د. مصطفى أبو زيد فهمى — فى الحرية والاشتراكية والوحدة ص ١٣٣ والمراجع المشار إليها فيه .

فالنصوص الدستورية لا تعد أعلى نصوص في البلاد ، وإنما يوجد مايفوقها في القوة والأهمية . والتي تحتل هذه المكانة العليا هي مبادئ المذهب الماركسي نفسه . ومن ثم فإن مبادئ دكتاتورية البروليتاريا هي الواجبة التطبيق — رغم كل ما ينص عليه الدستور من حريات أو يأتي به من ضمانات — بما تتطلبه هذه الدكتاتورية (الثورية) من سلطات مطلقة ومن ذلك نرى أن القانون لا يمكن أن يمثل أى قيد على الإطلاق يمكن أن يحد من سلطة البروليتاريا فهي إذ تتصرف تفترض أنه ليس هناك قانون على الإطلاق .

(١)

المرحلة الثانية : مرحلة الشيوعية وزوال الدولة :

إن المرحلة الأولى إذا انتهت انتقل المجتمع إلى المرحلة الثانية — مرحلة الشيوعية الكاملة وزوال الدولة وهذه المرحلة هي المرحلة العليا أو النهائية .

انقضاء الدولة :

إن أكبر ما يميز هذه المرحلة أن الدولة فيها تنتهى كدولة ، بعد أن أتمت مهمتها في القضاء على الطبقات ، وعندئذ فقط تتحقق الحرية والديمقراطية الكاملة .

والذى ينقضى في الدولة هو جهاز الأمر ، جهاز القسر والإكراه ، وهو الجهاز الذى ينظم العلاقة بين البشر . أى أن كل سلطة للدولة على البشر تنقضى إذ يغدون في غير حاجة إليها وتبقى بعد ذلك إدارة عمليات الإنتاج ، فاختصاص الجهاز القائم سيقصر على الأشياء دون الأشخاص .

متى يتم الانتقال إلى مرحلة الشيوعية :

إن الماركسيين يصرون على حتمية هذا الانتقال وأنه لابد أن يحدث يوما ما !! أما متى يأتي ذلك اليوم فأمر لم يحدده أحد من أئمة الماركسية^(٢) بل ولم يحاول أن يحدده

(١) انظر د. مصطفى أبو زيد فهمي المرجع السابق ص ١٠٠ وما بعدها والمراجع المشار إليها فيه .

- Vedel : Manuel élémentaire de dr. const. p. 209

(٢)

أحد .. وقد حرص ستالين على أن يؤكد أن المرحلة الأولى — التمهيدية — ليست وجيزة الأمد ، إنما هي « عصر تاريخي بأسره »

انقضاء القانون في هذه المرحلة

إن القانون لا يوجد في هذه المرحلة ، فلقد كان ضرورة وقتية — شأنه شأن الدولة ذاتها — ولذا فإنه سيختفى باختفائها ، فلقد كانا أداتين للقسر بالنسبة للأفراد^(١) — فالحاجة إلى القانون — في المجتمع الشيوعي — سوف تنتهي ، وسوف تنتهي الجرائم أيضا بزوال الأسباب الاقتصادية الدافعة إليها — وسوف يتحرك الأفراد في هذا المجتمع دائما على الوجه الصحيح ويحافظون من تلقاء أنفسهم على قواعد الحياة في المجتمع الاشتراكي فليس ثمة ما يدعو إلى القانون .

تعقيب :

قبل أن نختتم هذا البحث يجدر بنا أن نبدي بعض الملاحظات على كلا المذهبين أولا : أن الحرية في الديمقراطية الغربية هي بحق حرية القادرين .. ذلك أن حرية الرأي والصحافة والأحزاب .. بل والرأي العام نفسه .. أصبحت صناعة يمكن أن تصنع وفق ما تضع لها الحكومة من مواصفات وككل صناعة عمادها التخطيط والتمويل .. وهذان العنصران متوافران لدى القلة المحتكرة من الرأسمالين وهم بحق المسيطرون على أنظمة الحكم بغير جدال^(٢) وهو ما جعل ماركس^(٣) يصف الحرية الغربية في عهده بالصورية والشكلية والتزييف .

(١) انظر - Rene Dauid : Le droit sovetique tl, p. 282

(٢) للتفصيل راجع د. جمال العظيفي — آراء في الشرعية وفي الحرية — ص — ٥١٧ وما بعدها .
(٣) لقد عاش ماركس في طفولته فترة من أبشع وأقسى أنواع الاستغلال وهو ما عبر عنه Popper في مؤلفه The open society and it's enemies طبعة لندن سنة ١٩٤٥ ج ٢ ص ١١٣ — ١١٤ حيث يقول مانصه « Marx lived especially in his younger years in a period of the most shameless and cruel exploitation » .

نقلا عن مبادئ نظام الحكم في الإسلام ١٩٧٨ للأستاذ عبد الحميد متولى ص ٣٥٨ .

ولكن كانت هذه الحرية قد لحق بها الكثير من التغيير فى هذا القرن فإنه — فيما يقول البعض بحق^(١) — لا يجوز مع ذلك الادعاء بأن هذه الحرية .. قد أصبحت بريئة كل البراءة من تلك الصفات بحيث لا تشوبها شائبة تلك الصورية أو الشكلية أو التزييف .. فذلك مالا يدعيه كبار العلماء والمفكرين الغربيين أنفسهم بالنسبة لبعض من كبار الديمقراطيات الغربية ولا سيما بالنسبة لزعيمة هذه الديمقراطية فى العالم الرأسمالى المعاصر وهى الولايات المتحدة الأمريكية إذ لا يزال لرؤس الأموال دورها الفتاك فى إفساد الذمم والضمائر ، وفى تزييف حرية الانتخابات ، وحرية الصحافة إلى حد ما وأحيانا إلى حد كبير .. كما لا تزال حرية الرأى فى الولايات المتحدة الأمريكية غير مكفولة تماما لفريق من مواطنيها — وبعضهم من كبار رجال العلم وذوى الرأى فيها — فضلا عن أننا نجد أن حقوق الزنوج من المواطنين الأمريكيين وحررياتهم غير مكفولة كما هو معلوم .. بل إننا نجد حتى العلماء الأمريكيين من غير الزنوج (أى من البيض) لم تكفل لهم حرية الرأى ولم يكونوا بمنجى من اضطهاد رجال الحكم لهم بوضع أسمائهم فى القائمة السوداء إذا كان أحدهم واحدا من ثلاثة :

- ١ — أن يكون من المعارضين لحرب فيتنام .
- ٢ — أو ممن حدثت مشادات بينه وبين لجان الكنجرس .
- ٣ — أو ممن لهم اتصالات باليساريين^(٢) .

ثانيا : أن الحركة فى الأنظمة الماركسية هى بحق حرية الحاكمين^(٣) فلا ينكر الماركسيون أنفسهم أن المرحلة الأولى من مراحل تطور الدولة فى مذهبهم ذات صبغة دكتاتورية ولكنهم يقولون فيما يذكر عن « ستالين » أنها دكتاتورية أغلبية ، تعمل لخير الأغلبية وأنها ذات صبغة مؤقتة وإن كانت تستغرق عصرا تاريخيا باسره وأنها مجرد مرحلة انتقال وحتمًا تؤدي إلى المرحلة الثانية الدائمة التى يصلون فيها إلى الحرية

(١) راجع للتفصيل الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى — الحريات العامة ٧٥ ص ٥١ وما بعدها .
(٢) كان ذلك ما نشرته مجلة « تايم الأمريكية » ونشر بصحيفة الأخبار القاهرية بتاريخ ٤ — ٩ — ٦٩ .
(٣) راجع فى الماركسية والانتقادات الموجهة إليها د. مصطفى أبو زيد فهمى — فى الحرية والاشتراكية والوحدة — الفصل الثانى ص ٧٣ — ١٤٦ .

الدائمة أيضا .

كما أنه من المأثور عن « لينين » قوله « إن دكتاتورية البروليتاريا تنطوي على عدة قيود لحرية الظالمين ، المستغلين ، الرأسمالين فهؤلاء يجب أن نظلمهم حتى نحرر الإنسانية من عبودية العمال الأجراء — يجب أن نقضى على مقاومة أولئك الرأسمالين المستغلين — بالقوة »^(١).

ومن البين أنه حيث يكون توقيع الجزاء باستعمال القوة أو العنف دون الالتجاء إلى قضاء عادل ومستقل — لا توجد ثمة حرية^(٢)

غير أن مرحلة دكتاتورية البروليتاريا هذه ليست كما يظن البعض مجرد فترة عابرة وقصيرة — إنما هي فترة طويلة — إنها على حد تعبير ستالين — أحد العصور التاريخية وحسبنا بيانا لطول أمد تلك المرحلة التي توصف بأنها فترة انتقال ، أن نشير إلى أن روسيا السوفيتية لا تزال تجتاز مرحلة الانتقال منذ نجاح ثورتها في أكتوبر ١٩١٧ .

وإذا نحن أخذنا بعين الاعتبار أن المرحلة الثانية (مرحلة الشيوعية الكاملة) هي مرحلة خيالية^(٣) Utopique أى أنها لن تتحقق في هذا العالم فإنه يتبين لنا أن المرحلة الأولى هي في الواقع مرحلة مؤيدة — أى أن « دكتاتورية البروليتاريا » مرحلة أبدية صبغ بها مذهب ماركس والأنظمة التي تقوم على أساسه^(٤).

أما القول بأنها دكتاتورية تزاوها أغلبية ضد أقلية — فالحقيقة أن هذا الادعاء يكذبه الواقع ففي الاتحاد السوفيتي نجد أن دكتاتورية البروليتاريا إنما يزاوها الحزب

(١) راجع الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى — وآخرون — القانون الدستوري والأنظمة السياسية — القسم الثالث ص ٦٢ وما بعدها ، لنفس المؤلف — مؤلفه — القانون الدستوري والأنظمة السياسية ١٩٧٦ ص ٣٣٥ وما بعدها .

(٢) راجع Vedel في مؤلفه 207 p. 1949 Droit const. paris

(٣) انظر . P. Bigo : Marxisme & Humanisme ed . Paris P. 1961 p. 155 .

(٤) نفس المصدر السابق للدكتور عبد الحميد متولى ص ٢٣٩ .

الشيوعى . فهوى الذى يتولى « قيادة الدولة » على حد تعبير « ستالين »^(١) ولقد أقر الدستور السوفيتى له بهذا المركز حين قرر بأنه طليعة الطبقة العاملة vanguard of proletariat وأنه مركز هيئة القيادة لجميع منظمات الطبقة العاملة سواء كانت اجتماعية أو حكومية .

فروسيا تحكم بنظام هرمى يخضع للرأس الكبرى فى العاصمة وهو الحزب الشيوعى ممثلاً فى فرد معين . والأقلية التى تحكم روسيا على هذا النحو تمثل فيما يقول البعض^(٢) بحق — نوعاً من الإقطاع العمالى السياسى رغم أنه من الواجب فى حكمها أن تكون الكلمة للأغلبية أى للشعب ذلك أن كلمة « بلشفية » تعنى حكم الأغلبية .

وهذا واضح وظاهر تعبر عنه الأرقام لأن سكان روسيا فى الوقت الذى كانوا يبلغون ١٥٠ مليون نسمة على سبيل المثال كان الحزب الحاكم يبلغ عدد أعضائه نحو ثلاثة ملايين فرد فقط^(٣) ومن بين هذه الملايين الثلاثة — ثلاثمائة ألف فقط هم الذين يحكمون روسيا كلها فعلاً — والحزب كما قال لينين ليس بهيئة للجدل والمناقشة والشورى وإنما هو وسيلة فقط لاتخاذ قرارات تنفذ بالقوة وبدون نقد أو تعليق^(٤) والخلاصة أن أساس الحكم فى الأيديولوجية الشيوعية هو القوة والبطش والرعب والخوف وحكم الفرد رغم ما تدعيه روسيا البلشفية من اتجاهاتها الديمقراطية فظاهرها غير باطنها^(٥) .

(١) الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى — المرجع السابق ص ٢٥١ ، ٢٥٢ .

(٢) انظر الأستاذ عبد العزيز عزت فى بحثه بعنوان « مصر والديموقراطية التعاونية الاشتراكية — القاهرة ١٩٥٨ ص ٢٨ — ٣٠ — ٣٥ .

(٣) انظر Liyoyd فى مؤلفه Democracy & its's rivals p. 161 مشار إليه فى المرجع نفسه ص ٣٠ .

(٤) د. عزت ص ٣٠ وقارن - Stalin Elements of Leninism ed 1936 P. 139 .

(٥) أنظر Liyoyd المرجع السابق ص ١٦٢ وأيضا

- Delbos : L'expérience Rouge Paris - 1933 - p. 222 - 223

مشار إليها فى بحث د. عبد العزيز عزت — المرجع السابق ص ٢٩ .

الفرع الثالث الحرية فى الإسلام

تقديم :

رأينا فيما تقدم أن وضع الحرية فى النظام الماركسى ليس له أية قائمة إذ أن الفرد فيه لايعندو أن يكون مجرد ترس فى آلة يديرها قادة الحزب الشيوعى كيفما يشاؤون وإن ادعوا رغم ذلك أن الحرية هى غايتهم التى تستباح فى سبيلها كل وسيلة حتى ولو كانت هذه الوسيلة المستباحة هى القضاء على الحرية !!^(١)

كما أن وضع الحريات فى الديمقراطية الغربية ، وإن كان يبدو ذا واجهة براقية ، إلا أننا نرى أنها واجهة نظرية فحسب ، كالسراب نلهث من أجلها ولا نصل إليها ، فالحرية السياسية وعلى الأخص حرية الرأى بكافة صورها ووسائلها كحرية الصحافة والأحزاب والانتخابات .. إلخ مثلها مثل الرأى العام .. فكل أصبح صناعة تصنع وفق هوى الممولين وأصحاب السلطة من الحاكمين — وقليل ماهم — ذلك أن الممولين وهم أصحاب الاحتكارات من الرأسمالين يكونون — بحق — جماعات الضغط الفعالة فى الأنظمة الديمقراطية الغربية إذا لم يكونوا هم — فى الحقيقة والظاهر — المسيطرون على تقاليد الحكم^(٢).

فالحرىات فى ظل هذه الأنظمة حريات صورية شكلية ومزيفة — على الأقل — فيما يتعلق بالحرىات التقليدية « بعد التطور الذى أصاب الفكر الحر فى القرن العشرين وإقراره للحقوق الاجتماعية والإقتصادية » ، الأمر الذى يقودنا إلى الاعتقاد بتقارب وضع الحريات فى المعسكرين .. الغربى الذى آثر أن يؤمن الفرد من « الخوف .. فأقر له بالحرىات التقليدية رغم صورتها ، وإن مات جوعا !! والشرق .

(١) انظر د. محمد عصفور — الحرية — المرجع السابق ص ١٩٤ .

(٢) راجع د. جمال العطفى — آراء فى الشرعية وفى الحرية ص ٥١٧ وما بعدها .

الذى آثر أن يؤمنه من « الجوع » وإن ارتعدت فرائصه من الخوف والبطش !! فليس هناك كبير فرق بين حرية صورية مزيفة ، ولا حرية^(١) .

أدلة الحرية في الإسلام :

كفل الإسلام مبدأ الحرية كأصل عام^(٢) قبل أن يتطرق إلى تقرير الحريات والحقوق بمفهوم المذاهب المعاصرة — في نصوص عديدة نجتزئ منها مايلي : —
١ — قوله تعالى ﴿ إِن نَشَأْ نُنْزِلْ عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ ﴾^(٣) فالله تعالى يترك للإنسان حريته واختياره في الإيمان به ولا يريد من

(١) قارن في تأييدنا د. عبد الحكيم حسن الغيلي — الحريات العامة ص ١٤٥ وعكس ذلك الرأي ما رآه كل من الأساتذة Popper في مؤلفه The open society and its enemies

لندن سنة ٤٥ ج ٢ ص ١١٨ ، ص ٣١٤ ، والأساتذ الدكتور عبد الحميد متولى في مؤلفه — مبادئ نظام الحكم في الإسلام سنة ١٩٧٨ ص ٢٧٢ ، ص ٢٧٣ .. حيث يرون أن حرية مزيفة أو صورية في بعض صورها (في الأنظمة الغريبة) خير من لا حرية (في الأنظمة الماركسية) .. وهو رأى وجيه حقا لو لم يكن للإسلام في الحريات أحكام .

(٢) قارن الأستاذ الدكتور مصطفى أبو زيد فهمي — فن الحكم في الإسلام ص ٤٨٠ وما بعدها حيث جاء به قوله إن :

« الحرية في الإسلام أصل عام يمتد إلى كل مجالات الحياة فما من مجال في الحياة تدعو الحاجة إلى الحرية فيه إلا ويستطيع المسلم أن يمارس الحرية فيه — فالحدود الوحيدة التي ترد على حريته تتمثل فيما جاء في كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم من زواجر ونواهي ويؤسس الحرية في الإسلام على الإباحة الأصلية للأشياء — فيقول ما نقله الفقهاء : « وكان ابن عباس رضى الله عنهما يقول : ما لم يذكر في القرآن فهو مما عفا الله عنه وكان يسأل عن الشيء لم يحرم فيقول : عفو . » ويمضى فيذكر ما جاء عن الإمام الشاطبي من قوله « يصح أن يقع بين الحلال والحرام مرتبة العفو » ثم أورد حديثا لرسول الله ﷺ أخرجه الدارقطني عن أنى ثعلبة الخشني قال « إن الله تعالى فرض فرائض فلا تضيعوها ، وحرم حرمان فلا تنتهكوها وحدد حدودا فلا تعتدوها ، وسكت عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها » — (وما كان ربك نسيا) .

ثم يقرر أن ذلك كله جاء مصداقا لقول رسول الله ﷺ فيما رواه مسلم والنسائي والترمذي من حديث « ذروني ما تركتكم ، فإنما هلك من قبلكم بكنة سؤلهم واختلافهم على أنبيائهم ، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم ، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه » كما أنه اشترط النية لصحة العبادة « إنما الأعمال بالنيات » حديث متواتر .

(٣) الشعراء ٤ .

الإنسان إيمانا جبريا ، بل يريد إيمانا اختياريا وبملىء حرية الإنسان . وإذا كان ذلك في قضية الإيمان بالله على شرفها وخطرها .. ففيما هو دونها كانت الحرية والاختيار أولى .

٢ — وقوله تعالى ﴿ من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها ﴾^(١)

٣ — وقوله تعالى ﴿ وهديناه النجدين ﴾^(٢)

٤ — وقوله ﴿ إنما عليك البلاغ وعلينا الحساب ﴾^(٣)

هذا وما جرى مجراه من الآيات كثير^(٤)

ويقرر البعض^(٥) — بحق — أن حكمة الخالق تقضى بأن يكون الإنسان حرا لأن تعطل حرته يتناقض مع معنى العبادة التي خلقنا الله من أجلها وتتنافى مع معنى التكاليف التي أمرنا الله بها .. لذلك كان وضع الإنسان موضع الاختيار والتمحيص ، فيقول تعالى « ونبلوكم بالشر والخير فتنة »^(٦) ويقول ﴿ ليلوكم أيكم أحسن عملا ﴾^(٧) وغنى عن البيان أن الفقه الإسلامى عرف الحرية ودرسها تحت اسم الحكم التخيري أو الإباحة وجعلها أحد أقسام الحكم الخمسة « واجب ومنسوب ومباح ومكروه ومحرم »^(٨)

(١) فصلت ٤٦ .

(٢) البلد ١٠

(٣) الرعد ٤٠

(٤) ويمكن أن نشير في هذا الصدد إلى حوار مؤمن آل فرعون أية ٢٨ غافر ، وعصيان السحرة لفرعون عند إيمانهم — طه ٧٢ ، قصة شعيب مع قومه وحديث « إن الله تعالى لم يبعث نبيا ولا خليفة إلا وله بطانتان — بطانة تأمره بالمعروف وتنهيه عن المنكر .. » البخارى في الأدب .

(٥) انظر الشيخ نديم الجسر في بحثه بعنوان فلسفة الحرية في الإسلام — بحث ألقى في المؤتمر الأول لجمع البحوث الإسلامية سنة ١٩٦٤ — ص ٣١١ .

(٦) الأنبياء ٣٥ .

(٧) الملك ٢ .

(٨) راجع الأستاذ الدكتور محمد سلام مذكور — الإباحة عند الأصوليين والفقهاء .

دعائم الحرية فى الإسلام :

أقام الإسلام مبدأ الحرية على دعامتين أساسيتين هما :

أولاً : تأمين الإنسان من الخوف : قال تعالى ﴿ الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم ، أولئك لهم الأمن وهم مهتدون ﴾^(١) وفى ذلك يقول ابن مسعود^(٢) لما نزلت « هذه الآية » شق ذلك على الناس فقالوا يارسول الله .. وأينا لا يظلم نفسه .

قال : إنه ليس الذى تعنون .. ألم تسمعوا ما قال العبد الصالح ﴿ إن الشرك لظلم عظيم ﴾^(٣) ، إنما هو الشرك .

وبذلك يثبت الله الأمن — لمن آمن واهتدى .. كما يؤكد ذلك بقوله : ﴿ فلا عدوان إلا على الظالمين ﴾^(٤)

ثانياً : تأمين الإنسان من الجوع : لم يكتف الإسلام بأن يقيم صرح الحرية التى قررها للعباد على دعامة التأمين من الخوف كما فعلت الديمقراطية الغربية بل جعل دعامته الثانية لإقامة ذلك الصرح تأمينه من الجوع وهو ما استباححت الماركسية فى سبيله كل غال وثمين حتى ولو كان ذلك المستباح هو الحرية ذاتها ..

فقال الله تعالى : ﴿ قل من يرزقكم من السماوات والأرض ، قل الله ﴾^(٥) ويقول أيضاً ﴿ أمن هذا الذى يرزقكم إن أمسك رزقه ﴾^(٦) كما يقول جل شأنه فى حديث قدسى « يا ابن آدم لا تخف من ذى سلطان مادام سلطانى باقيا .. وسلطانى لا ينفد أبداً » يا ابن آدم لا تخش من ضيق الرزق وخزائنى ملآنة .. وخزائنى لا تنفذ أبداً . يا ابن آدم خلقت السماوات والأرض ولم أعى بخلقهن .. أيعينى رغيف عيش أسوقه

(١) الأنعام ٨٢ .

(٢) أخرجه أحمد والشيخان وغيرهم ونقله السيوطى — أنظر الإتيقان فى علوم القرآن تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم — الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٤ — ١٩٧٥ ج ٤ ص ٢٥٣ — ٢٥٤ .

(٣) لقمان ١٣ .

(٤) البقرة ١٩٣ .

(٥) سبأ ٢٤

(٦) الملك ٢١ .

إليك .. فأنا لم أنس من عصاني .. فكيف بمن أطاعني .. »^(١)

فضلا عن تشريع الزكاة والصدقات والهبات والوصايا والاباحات^(٢) فلم يتحيز الإسلام في هذا الصدد لمصلحة الفرد على حساب الدولة كما فعل المذهب الحر — معين الديمقراطية الغربية — كما أنه لم يتحيز لمصلحة الدولة على حساب الفرد كما هو مذهب ماركس .. ويستبين من ذلك أن الحرية في الإسلام ليست يقيين حرية القادرين فحسب ولا بجزية الحاكمين فحسب بل هي على التحقيق حرية العالمين العاملين

خاتمة :

وفي ختام هذا المبحث يجدر بنا الإشارة إلى أن مفهوم الحرية في الديمقراطية الغربية وكان يعنى « حقا » قد أصبح يعنى « وظيفة »^(٣) أو بمعنى آخر أن الحرية أصبحت تفسر تفسيراً غائياً وظيفياً في مشروعيتها وأهدافها .

فيقول لاسكى^(٤) .. « إن امتلاك الحقوق لايعنى امتلاك المطالب الخالية من جميع الواجبات فنحن نملك حقوقاً لنحمى شخصيتنا ونعبر عنها .. ونحن نملك حقوقاً لنحفظ فرديتنا من عوامل الضغط الكبيرة للقوى الاجتماعية ، ولكن حقوقنا ليست منفصلة عن المجتمع فنحن نملكها لأننا أعضاء في الدولة .. ويقول إننا نملك هذه

(١) من حديث قدسى نقلا عن الشيخ محمد متولى الشعراوى — معجزة القرآن ج ١ — كتاب اليوم ص ١٢٨ وأخرج الترمذى وأبو يعلى وابن أبى حاتم عن أنس عن النبى ﷺ قال : « ما من عبد إلا وله في السماء بابان — باب يخرج منه رزقه وباب يدخل منه عمل » — الإتقان — للسيوطى ج ٤ ص ٢٨٣ — تفسير الرسول عليه السلام لسورة « الدخان » .

(٢) للتفصيل راجع الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى — الإسلام ومبادئ نظام الحكم سنة ١٩٧٦ ص ١١٤ — ١١٩ وكتابه — القانون الدستوري والأنظمة السياسية سنة ١٩٧٦ — الطبعة السادسة ص ٤٢٥ وما بعدها .

(٣) راجع د. القطب محمد القطب طلبة — الإسلام وحقوق الإنسان — دارالفكر العربى الطبعة الأولى ١٩٧٦ بند ٤٥ وما بعده ، بند ٢١٩ وما بعده ، انظر ص ٢٨١ ، ٢٨٢ ، وقارن أيضا رسالة د. أنور رسلان — الديمقراطية بين الفكر الفردى والفكر الاشتراكى ١٩٧١ ص ٤٠ .

(٤) نقلا عن المرجع السابق ص ٢٨١ — ٢٨٢ .

الحقوق كى نحى المجتمع كما نحى أنفسنا .. إن منحى نعمة التعليم يتضمن وجوب استعمال مزايا هذه النعمة مما يزيد من الثروة العامة .. إن حقى ينشأ من حقيقة مشاركتى مع الآخرين فى المضى نحو الغاية المشتركة .

فالحقوق مرتبطة بالوظائف ، وهذا الذى لا يئودى التزامات ، لا يستطيع الاستمتاع بحقوقه ، والذى لا يعمل ، لا يأكل .. وإن الدعاوى التى أديها ينبغى أن تكون ضرورة لحسن أدائى لوظيفتى » ثم يقول : إن معنى ارتباط الحقوق بالوظائف يختلف عن القول التقليدى بأن الحق فى طرف يقابله واجب فى الطرف الآخر .. ذلك أن معنى ارتباط الحق بالوظيفة فى هذا السياق هو أننا نملك الحقوق كى نحى المجتمع كما نحى أنفسنا .

والديموقراطية الغربية بهذا الاتجاه تتجه نحو الالتقاء بمفهوم الحق أو الحرية فى الشريعة الإسلامية إذ أنه ما من حق للعبد إلا وفيه حق لله ^(١) — كما أن الإسلام كان هو الأسبق فى ربط الحقوق والحرىات العامة بوظيفتها الاجتماعية — إذ أناط هذه الحرىات بتحقيق المصلحة العامة وابتغاء وجه الله . ففى الحديث « كلكم راع وكل راع مسئول عن رعيته » ^(٢)

ففى مجال حق الملكية ، وحق العمل ، وحرية التجارة ، وحرية الرأى .. إلخ يسوقنا استقراء أحكام الإسلام بصددىها إلى تقرير النتيجة السالفة ذلك أن الشريعة الإسلامية لا تعرف الحقوق العامة — فيما يقول البعض ^(٣) بحق — إنما هى تعرف الواجبات ..

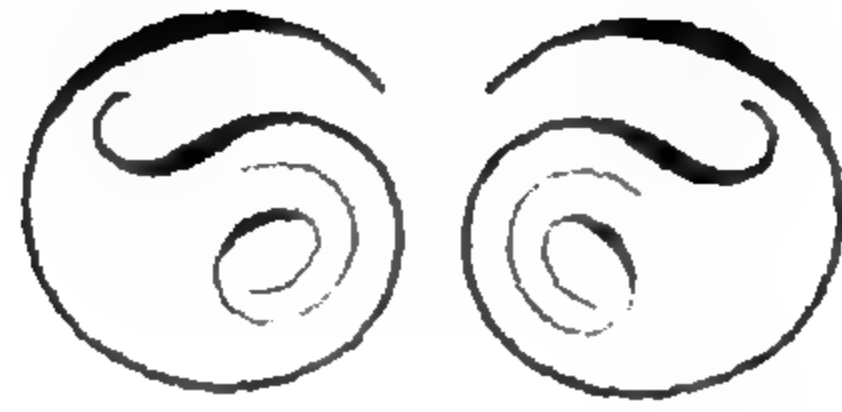
ولقد أبان التاريخ بما لا يدع مجالاً للشك أن الحق إذا ما تقرر لصاحبه بات من حقه أن يمارسه أو لا يمارسه .. فإذا ماتخلى عن ممارسته (أو لم يستهدف منه تحقيق

(١) انظر — الشاطبى — الموافقات ج ٢ ص ٣٢٢ ، وقارن د. فتحى الدرينى — الحق ومدى سلطان الدولة فى تقييده — دمشق سنة ١٩٦٧ ص ٢٣ .

(٢) أحمد والشيخان وأبو داود والترمذى — عن ابن عمر ورمز السيوطى لصحته بالجامع الصغير ج ٢ ص ٩٥ .

(٣) انظر د. عماد عبد الحميد النجار — النقد المباح ص ٤٣٢ .

وظيفته (ضاعت الحكمة من تشريع هذا الحق .. وبذلك سادت في أفق القانون والتشريعات الوضعية مناقشة الحقوق .. وهل هي « رخص » أم « وظائف » وهو خلاف كاد أن ينتهي إلى جعله وظيفة .. وهو ما سبقت الشريعة الإسلامية بتقريره منذ القدم^(١) فقد أثر الإسلام أن يقيم المجتمع على مسؤوليات عن أن يقيمه على حقوق كما أشرنا ففى المسؤولية إذكاء لاجباية الأفراد ويقظة للضمان وحركة وئيدة نحو الصالح العام .



(١) انظر الأستاذ فتحى رضوان — فلسفة التشريع الإسلامى ص ١٢١ .

الباب الأول

الأسس التي تستند إليها حرية الرأي في الميدان السياسي في الفقه الديموقراطي والإسلام

تقديم وتقسيم :

حرية الرأي عقيدة أساسية في حياة الإنسان ومن ثم فلا بد لها كغيرها من العقائد من أسس تقوم عليها وأسانيد تستند إليها في شرعيتها .. وهذه الأسس كلما كانت قوية واضحة ، كلما تمكنت هذه العقيدة من عقل الإنسان ووجدانه وبات يحافظ عليها ويفديها كما يحافظ على كل عزيز لديه ويفديه . وهي تستند إلى نوعين من الأسس ندرس كلا منها في فصل ، ثم نعقب على ذلك بثالث عن الأساس الإسلامي لها .

الفصل الأول : الأساس الفلسفي « غير الرسمي » ونتناوله في مبحثين :

أ — المذاهب الفلسفية النظرية التجريدية .

ب — المذاهب الفلسفية الواقعية النفعية .

الفصل الثاني : الأساس القانوني ونتناوله في مبحثين :

أ — المبادئ الدستورية العليا للجماعة .

ب — إعلانات حقوق الإنسان والدساتير .

الفصل الثالث : أساس حرية الرأي في الميدان السياسي في الإسلام .

(٢) وعلى دربنا الذي سلكناه نقرن كل ذلك بموقف الإسلام والفقه الإسلامي من هذه « الحرية » تأسيساً وتسنيداً ، كلما حسن في هذا الصدد الاقتران في العرض . كما نعقب على ذلك بمبحث خاص كلما كان في ذلك بياناً أوضح أو فائدة أعم .

الفصل الأول الأسس الفلسفية لحرية الرأي فى الميدان السياسى

تعددت المذاهب الفلسفية التى آمنت بحرية الرأى عامة ، وأجهد فلاسفتها أنفسهم تأسيسا وتبريرا لضرورة قيام هذه الحرية ، بل وتدعيمها لها وحثا على ممارستها .
وهى على تباينها واختلاف وجهات نظرها فى تأسيس هذه الحرية وتدعيمها يمكن أن نقسمها إلى قسمين ..

أولا : المذاهب الفلسفية « النظرية التجريدية »

ثانيا : المذاهب الفلسفية « الواقعية النفعية »

المبحث الأول المذاهب الفلسفية النظرية التجريدية

أ — فالمذاهب الوجودية مثلا ترى أن الإنسان استثناء من كافة الموجودات الأخرى توجد « هيولته » أى مادته — قبل أن توجد « صورته » — ومن ثم فهو الكائن الوحيد الذى يستطيع أن يشكل مستقبله وفق إرادته الحرة ومشيبته الخاصة (١)
ومن هذا المنطلق ترى أنه من المقرر أن الوجود الإنسانى فى الحقيقة ذو طابع خاص يجعل لكل فرد منا وجودا مستقلا حرا .. ولكنه مزود بإمكانياته الخاصة فى الإسهام والمشاركة مع غيره من الناس وتسيير شئون حياته وتحقيق ما يصبو إليه من سعادة .

(١) بالنسبة لشبهة التعارض بين حرية الإنسان ومشيبته فى صنع مستقبله وفق إرادته الذاتية وبين الإرادة الإلهية الفوقية .. فقد حله الجناح المؤله من هذا المذهب قائلا أنه « إذا تصورنا أن هناك إله خلق الكائنات وفق إرادته ، فليس يبعد علينا أن نتصور هذا الإله وقد زود الإنسان بالعقل والمقدرة وجعل فى إمكانه أن يشكل بنفسه المستقبل الذى يتغيه بما زوده به من مكنات ومقدرة .

وعلى ذلك فليس وجود الشخص سوى قدرته على اكتشاف إمكانياته وتحقيق ذاته والتعبير عن حريته .. أو على حد تعبير شارل سكرتان Charles Secretan ليس وجود الشخص سوى قدرته على تنفيذ الفعل وحريته في إصدار القرار عن إرادة حقيقته في إتيانه (١).

ولذا يقال — بحق — أنه بغير حرية التعبير عن الرأي لا يمكن نقل صورة الذات إلى العالم الخارجى برغباتها ومواهبها ونزعاتها . والحرية بهذا المعنى لا تعنى إثبات شيء قد منح لنا بل هى تقرير لمهمة علينا أن نعمل على تحقيقها .. فليست الحرية واقعة نتقبلها على الرغم منا أو حقيقة ضرورية لا نملك إلا الخضوع لها ، بل هى عملية روحية تعبر عن قدرتنا على تحرير ذواتنا .. وعلى ذلك فهى ليست حالة un etat بل هى فعل act ولذلك تصاحب دائما كل انتقال من الإمكانية إلى الوجود ، أو هى ليست شيئا باطنيا ، بل هى عين وجودنا وهى التى تسمح لنا — كما أسلفنا — بأن نخلق ذواتنا فنحقق بذلك مصيرنا .

وسيرا على هذا الدرب يقول برتراند راسل أن حرية القول هى أن تكون إرادتنا التى نعبر عنها وليدة رغباتنا وليست وليدة قوى ملزمة تضطرننا أن نفعل مالمسنا نريد أن نفعله (٢).

وإذاً يحيا كل إنسان عالين مجتمعين — كما يقول الفيلسوف المعاصر لويس هال Luis Halle فى مؤلفه الناس والأهم — عالم المثل أو الأفكار وهو ما عبر عنه أرسطو « بالصورة » وهو الوجود الذى يتصوره الإنسان لنفسه وللآخرين فى مخيلته ، وعالم الحقيقة الذى يوجد على الطبيعة وهو ما عناه أرسطو « بالهوى » كما أسلفنا .. فالناس دائما يحرصون على أن يكون عالم الحقيقة ممثلا لعالم الفكر الذى يطنونه .

(١) - Jacques Bourquin : La liberté de la press. p. 10.

مشار إليه فى رسالة الدكتور عماد عبد الحميد النجار — النقد المباح — المرجع السابق ص ٤٩ — ٥٠ .
(٢) انظر دكتور محمد فتحى الشنيطى — فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة ص ١٨٣ برتراند راسل فيلسوف الأخلاق والسياسة — وهو ما سبق أن أكدته مونتسكيو من أن الحرية هى عدم الانصياع لغير الذات .. نقلا عن النقد المباح — د. عماد عبد الحميد النجار — المرجع السابق ص ٥١ .

وليس من شك في أن وسيلة الإنسان إلى هذا التماثل لا تتأتى إلا بتعبير الشخص عن ذاته وعما يعتمل في نفسه من أفكار حتى يمكن ترجمتها في عالم الحقيقة.. ومن هنا كانت حرية التعبير أو القول بوجه عام هي العمود الفقري في كيان الإنسان^(١)

ب - المذاهب الاجتماعية السياسية :

وإذا كانت حرية التعبير لها هذا الوجود العظيم في فكر الفلاسفة الأكاديميين فإن لها في فكر الفلاسفة الاجتماعيين والسياسيين أسساً أخرى لا تقل أهمية عن ذلك .

١ - فيقول روسو J. J. Rousseau في مؤلفه العقد الاجتماعي Le contrat Social أن القانون Le loi ليس إلا تعبيراً عن إرادة الجماعة^(٢) التي صدر فيها وليس من سبيل لمعرفة إرادة هذه الجماعة إلا باستشارة أفرادها ومحاورتهم والوقوف على رأيهم أو على الأقل رأى الأغلبية فيها حتى يمكن للقانون أن يصدر معبراً عن إرادة الجماعة التي يصدر فيها .. وبغير حرية التعبير عن الرأي والمناقشة لا يكون من أمل في سن تشريع يؤدي إلى صالح الجماعة . وبغير هذه الحرية أيضاً يكون التشريع مستهدفاً بالدرجة الأولى ومعنياً أول ما يعنى برغبة الحاكم وأن رغبة المحكومين تأتي بعد ذلك إذا لم تتعارض مع الرغبة الأولى .. وإن تحققت مصلحة المحكومين من وراء مثل هذا التشريع فهي - بحق - مصلحة عارضة غير مقصودة بذاتها . ومن هنا كان للبعض أن يقول بأن مثل هذا الحكم لا يكون ديمقراطياً . بل استبدادياً بالدرجة الأولى - لأن النظام الديمقراطي هو ذلك النظام الذي يعمل على تحقيق رغبة الأشخاص - أو على الأصح أغليبتهم - الذين ينضون تحت لوائه .^(٣)

على أن ذلك ليس على إطلاقه فما هو ذا جوتزفنتش لا يميز أن يكون إنحراف الأغلبية مبرراً لقيام النظام الفاشي أو الدكتاتوري - كما حدث في دكتاتوريات

(١) في شرح هذه الفلسفة انظر د. محمد فتحى الشنيطى المرجع السابق ص ٢٠٣ .

(٢) سايره في ذلك جمهرة علماء الاجتماع أمثال إميل دوركايم وأوجست كونت وغيرهم وللاستزادة انظر - دكتور مصطفى الخشاب - دعائم علم الاجتماع وحقائقه - الظواهر الاجتماعية - والدكتور حسن شحاته - سفان - أسس علم الاجتماع .

(٣) انظر الدكتور محمد عبد العزيز الحبانى - من الحريات إلى التحرر ص ٣٩ .

عديدة^(١) في الاتحاد السوفيتي والأرجنتين والانتخابات التي أوجراها [بايرون]
و[فرانكو] — من النواحي الأدبية والسياسية والتاريخية . كما أنه لا يرى أن الديمقراطية
ملزمة بأن تنحني أمام تصويت مخلص من أجل الاستبداد يكون من نتائجه قلب
النظام الديمقراطي واغتصاب سلطانه ، وهو يقول في ذلك « إن تصويتنا سليما مخلصا
وشعبيا من أجل الاستبداد لا يمكن أن يكون صحيحا من الناحية السياسية أو الأدبية
أو حتى القانونية ، ذلك أن الحريات لا يمكن المساس بها . وأي تصويت يتجه إلى
قمعها يكون باطلا .. وإذا كانت الأغلبية انهازمية ، وإذا كانت غير مبصرة ، وإذا هي
كانت منزلة نحو الاستبداد فإنها تكون كالقاصر في حاجة إلى من يحميه . والحرية
وحدها هي الحامي من التردى في مهاوى الاستبداد .

ويضيف أيضا « أنه لا يجوز للضمير الديمقراطي أن يقر شرعية هذا الاختيار بل عليه
أن ينكره على أساس تفرقة أصيلة بين الشرعية الشكلية وغير المبالية التي تؤيد حق
الاقتراع العام مهما كانت نتائجه وبين الشرعية الديمقراطية الصحيحة التي تؤمن
بالجوهر وتحافظ على روح الحرية ، وتنكر شرعية الغصب القائم على الخطأ أو الجهل
أو غباء الأغلبية » .^(٢)

ونحن وإن كنا نرى في هذا الرأي وجهة من حيث عدم الاعتداد 'شرعية'
الشكلية غير المبالية والتمسك بالشرعية الديمقراطية الصحيحة التي تؤن بالجوهر
وتحافظ على روح الحرية وتنكر شرعية الغصب القائم على الخطأ أو الجهل أو غباء
الأغلبية — إلا أننا نلاحظ على هذا الرأي بعض الملاحظات :

أولا : أنه لم يضع لنا الضابط المميز بين إرادة الأغلبية الممثلة للشرعية الشكلية غير
المبالية وبين إرادة الأغلبية الصحيحة التي تحافظ على روح الحرية .. والنظام

(١) انظر الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى — أزمة الأنظمة الديمقراطية سنة ١٩٥٤ . وقارن في هذا المعنى
أيضا — جوستاف لوبون — الثورة الفرنسية ونفسية الثوار سنة ٢٠ ص ١٩٨ نفس المرجع السابق .

(٢) انظر - Geutzetich B. : Les constitutions Européennes p. 149 - 152 .

وقريب من ذلك ما كان يوصى به فقهاء العترة وعلى رأسهم الإمام على بن أبى طالب حيث كان يحذر من اجتماع
الغوغاء — راجع نهج البلاغة للشيخ محمد عبده ج ٤ ص ٤٥ — ٤٦ .

الديموقراطية في جوهره هو نظام استبداد الأثرية .. « العدية » إذ يرى البعض بحق — أن الديمقراطية السياسية هي صورة من صور الاستبداد لحماية نظام اجتماعي معين^(١) .

ثانيا : وهذا مادعا جانب آخر من الفقه إلى أن يملأ الفراغ الذي تركه جوتزفش في ذلك الرأي وعلى رأسهم الفقيه الفرنسي تارد ولورنس لوييل والأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى^(٢) حيث يرون — بحق — ضرورة أن يوزن الصوت كما يجب أن يعد .. بمعنى أن يعطى للواحد من المتخصصين في موضوع الاستفتاء عددا من الأصوات يوازي علمه ومعرفته في هذا الموضوع ... ولعل هذا ما كان يرنو إليه جوتزفش بقوله بإنكار شرعية الغصب القائم على الخطأ أو الجهل أو غباء الأغلبية (العدية) .

ثالثا : وهذا الرأي حتى بعد تنقيحه وتلاشي ما يعتوره من عيوب يجد أصله بشكل أكثر عمقا وأصالة فيما أتى به الإسلام من أحكام حرية الرأي أو الشورى ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وفي الأمر الإلهي بسؤال أهل الذكر .

ذلك أن الضابط المميز للشرعية الصحيحة عند جوتزفش ، نرى الإسلام ينبه له في قوله تعالى « فسئلو أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون »^(٣) ، فلم يعط للعامة ولاية بذل الرأي ، أو رجحانه على رأي أهل الذكر ، وهم المتخصصون في موضوع الشورى ومادتها ، أو (الاستفتاء)^(٤) ، وإن أعطى لهم سلطة النصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يقرع بها أذانهم أنف أعلاهم — فيما يبدو صلاحه أو فساده لغير المتخصصين .

(١) انظر د . محمد عصفور — الحرية ص ٢١٥

(٢) - Tarde G. : Les Transformations du pouvoir p. 24 .

ومشار إليه في الحريات العامة للأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى ص ٢٤٤ — ٤٤٥ وهامش رقم (١) بها .
(٣) النحل ٤٣ .

(٤) يقول « ابن خويز منداد : » واجب على الولاة مشاورة العلماء ، فيما لا يعلمون ، ووجوه الجيش ، فيما يتعلق بالحرب ، ووجوه الناس فيما يتعلق بالمصالح ، ووجوه الكتاب والوزراء والعمال فيما يتعلق بمصالح البلاد أو عمارتها « القرطبي ج ٤ ص ٢٥٠ .

وهذا ما فطن إليه تارد ، ولوريل ، وشايعهم في ذلك الدكتور عبد الحميد متولى .

أما بخصوص مدى إلزام رأى الأغلبية للحاكم من عدمه ، فقد تصدى له الفقه الدستورى الإسلامى وانقسم بشأنه إلى مدرستين لكل منهما أدلتها^(١) .

أولاهما : ترى أن يلتزم الحاكم بنتيجة الشورى أى برأى (المستشار)^(٢) .

وترى الثانية عدم التزامه بذلك — أى أن الشورى باعتبارها مبنية على اختلاف الآراء فالمستشير ينظر فى ذلك الخلاف وينظر أقربها قولاً إلى الكتاب والسنة إن أمكنه ، فإذا أرشده الله تعالى إلى ما شاء منه ، عزم عليه وأنفذه متوكلاً عليه ، إذ هذه غاية الاجتهاد المطلوب وبه أمر الله تعالى نبيه^(٣) .

وعليه فالفقه الوضعى لم يأت بجديد لم يسبقه إليه الإسلام .

وقبل أن نختتم الحديث عن المذاهب الاجتماعية فى هذا المقام نعود فنشير إلى أنها تقر بأن التشريع يجب أن يكون تعبيراً عن إرادة الجماعة الأمر الذى لا يتأتى إلا بالحوار والمناقشة والرأى الحر ، ثم بلورة حصيلة هذه المناقشات حتى يتكون منها رأى الجماعة الذى يتمخض عما يسمى بالعقل الجمعى^(٤) Le conscience collective

وهذا الرأى الجمعى والذى قد يختلف عن رأى الأفراد المكونين للجماعة كل على حدة^(٥) أو يختلف معهم جميعاً ... يتميز كظاهرة اجتماعية بالجبر والإلزام

(١) للتفصيل انظر د. يعقوب المليجى فى رسالة مبدأ الشورى فى الإسلام — مؤسسة الثقافة الجامعية — الاسكندرية ص ١٠٣ وما بعدها .

(٢) انظر د. مصطفى أبو زيد فهمى — فن الحكم فى الإسلام ص ٢١٢ وما بعدها وقارن د. محمد رأفت عثمان — رئاسة الدولة فى الفقه الإسلامى ص ٣٦٢ — ٣٦٣ وقارن مقال د. عبد الحميد إسماعيل الأنصارى — مدرس الشريعة بجامعة قطر المنشور بـمجلة الشعب — بالقاهرة بتاريخ ٧ — ١٢ — ٨٢ بعنوان « رأى أهل الشورى ملزم للحاكم حتى نعصمه من الوقوع فى الخطأ »

(٣) راجع — القرطبى — المرجع السابق ص ٢٥٢ .

(٤) للتفصيل راجع د. مصطفى الخشاب — دعائم علم الاجتماع وحقائقه .

(٥) راجع أيضاً جون ستيوارت ميل — الحرية — ترجمة طه السباعى ص ٧٢ — ٧٣ .

Determinisme لأفرادها ومن ثم تكون عناصر تكوينه من تعبير حر ومناقشة ونقد وتمحيص ... مبررة قانونا وغير جائز المساس بها .

لكن الإسلام لا يرى ذلك بإطلاقه .. ذلك أن الشارع في الإسلام هو الله الواحد الأحد وأن ما أتى به النبي ﷺ ليس إلا بيانا أو تفسيراً أو تفصيلاً لما أجمل .. وبالجمل لم يأت به الرسول من عندياته إذ السنة موحى إليه بمعناها دون لفظها^(١) .

على أن الشارع قد أحال في القرآن الكريم وفي السنة على العرف المعترف شرعا .. فلا تصدق النظريات والمذاهب الاجتماعية هذه إلا في دائرة مالا يتعارض مع النص فقط .. ومعنى ذلك أنه قد يصدر التشريع على غير إرادة الأغلبية إذا كان رأى الأغلبية متعارضاً مع نص شرعى فالغلبة للنص وللقلة التى تذهب مذهبه فى النظام الإسلامى دون أن يتعرض الإسلام لتهمة الاستبداد أو التيقراطية مثلما انتفى اتهامه بالديموقراطية^(٢) .

على أن روسو فى مؤلفه « العقد الاجتماعى » قد أتى بنظرية العقد الاجتماعى والتى اتخذت أساساً أو مصدراً فكرياً حقيقياً^(٣) لفلسفة المذهب الحر فى الفلسفة

الليبرالية . ومضمون النظرية فى آخر تطوراتها كما أعلنها روسو فى القرن الثامن عشر أن الأفراد قد نزلوا عن جزء من حرياتهم المطلقة التى كانوا يتمتعون بها فى حياتهم الطبيعية وذلك فى سبيل إنشاء سلطة تتولى حمايتهم وتنظيمهم أما الجزء الآخر من الحريات التى احتفظوا بها (ومنها حرية التعبير بطبيعة الحال) فتظل بمنأى من تدخل الدولة فيها وإلا فقدت سبب وجودها وهو العقد الاجتماعى^(٤) .

(١) راجع رسالة د. على محمد جريشة - المشروعية الإسلامية العليا .
(٢) للتفصيل راجع د. محمد رأفت عثمان - رئاسة الدولة فى الفقه الإسلامى ١٩٧٥ ص ٤٢٨ - ٤٤٦ .
(٣) راجع دكتور عبد الحليم حسن العيلى فى رسالته - الحريات العامة - المرجع السابق ص ١٧ - ١٨ .
(٤) انظر أيضاً د. محمد عصفور - الحرية ص ٢٢ وقارن ذلك أيضاً بمؤلف الدكتور محمد كامل ليلة - النظم السياسية - دار الفكر العربى سنة ٦٣ ص ٨٦ وفى اعتبار حرية القول أو التعبير عن رأى من الحقوق المقدسة =

وبذلك أبرزت النظرية الصبغة الرضائية (الحرية) للحكم وحافظت على الحقوق المقدسة المطلقة (ومنها حق التعبير وحرية القول) والتهديد بانفساخ العقد إذا أخلت السلطة بمضمونه فيما يتعلق بالمحافظة على هذه الحقوق .

لكن الفقهاء يوجهون نقدهم لهذه النظرية ويكفيها أن نردد معهم في هذا المقام أن مقاله روسو في تلك النظرية من عقد اجتماعي تم إبرامه بين الأفراد لينتقلوا من حياة العزلة إلى حياة الجماعة المنظمة « الدولة » لم يقم دليل عليه باعتراف روسو نفسه في عباراته التي أوردها بكتابه العقد الاجتماعي والناطقة بافتراض ذلك دون تقرير سبق حدوثه . كما أنه لم يقم دليل تاريخي على أن الإنسان كان يخاف في عزلة^(١) وإنما هو كائن اجتماعي بطبيعته على حد تعبير أرسطو - L'homme est un animal social

ج - المذهب الطبيعي :

يقوم هذا الفكر على أن الله خلق الإنسان وزوده بالعقل — جهاز التفكير والتدبر والذي يؤثر به على سائر الخلق — واللسان الذي يعبر به الإنسان كذلك وحده — دون سائر المخلوقات — عن كل مايدور بخلده ولايمكن أن يكون هذا الخلق المنفرد في الإنسان إلا لحكمة أرادها الله تعالى .

كما دلت الطبيعة كذلك على أن الخطأ والصواب^(٢) ليس حكرا على أحد بذاته أو جنس بعينه فكل الناس عرضة للخطأ حتى الأنبياء منهم والرسل — خارج دائرة الوحي — فليس ثمة عقل بعيد عن الخطأ مهما كان صاحبه ، ومن ثم لابد من وجود آراء أخرى صادرة عن غيره تكفل إبانة الخطأ ورسم طريق الصواب وبذلك تتقدم الإنسانية ولكن ليس على حساب أحد بذاته .

= راجع د. سليمان محمد الطاوى — مبادئ القانون الدستوري المصري والاتحادى ٥٨ ، ص ١٠١ ومشار إليه أيضا في الحريات العامة للدكتور عبد الحكيم حسن العيلي ص ٢٠ .

(١) انظر أيضا . Prelot M.: Histoire des idées politiques 1959 p. 80 .

(٢) قارن ذلك بالحديث الشريف : كل بنى آدم خطاء وخير الخطائين التوابون . رواه أحمد ، والترمذى والحاكم وصححه السيوطى في الصغير ج ٢ ص ٩٢ .

وعلى ذلك فإن هذه المقدرة الطبيعية التى ركبها الله سبحانه وتعالى فى خلقه من البشر تكون فطرته التى فطر الله الناس عليها لايتسنى لمخلوق كائننا من كان حاكما أو محكوما ، أن يسلبها إياه ، ويحول دون حقه فى التفكير والتعبير لأن القول بغير ذلك يعنى أن يكون فى الإمكان منع الشخص من أن يتنسم الهواء أو أمره بعدم الاستماع إلى مايحيط به من أصوات وهو ولاشك مخالف للفطرة وخارج على الناموس الطبيعى .

على أنه مما لا شك فيه أنه وإن كان ذلك هو الأصل العام (الحرية) إلا أنه من المتصور الخروج على هذا الأصل العام تحقيقا لغاية أكبر للمجموع حين يمنع السب أو القذف وغير ذلك من وسائل التعبير المخالفة . ذلك أن هذه الحقوق والحريات فى الفقه الحديث وفى الإسلام أيضا يحكمها المعيار الوظيفى بمعنى أنها تستهدف تحقيق وظيفة إجتماعية^(١) مشروعة بحيث إذا انحرفت عنها صودرت وتعرض ممارسها للعقاب ومع ذلك يكون من المقرر أن القاعدة (الحق الأصلى الطبيعى الفطرى للانسان) وهى حرية الرأى وأن القيد ليس إلا الاستثناء الذى يرد عليها وأى توسع فى هذا القيد يكون على حساب القاعدة .

ولذلك يجب على الشارع أن يحدد هذه القيود بجلاء تام فى نصوصه التشريعية وذلك يعنى أن تلتزم الدولة فى النظم الديمقراطية (الغربية) ألا تورد رقابة أو قيда على حرية القول أو أن تشترط إذنا مسبقا^(٢) على الأقل فى الأوقات العادية .

وقد ترتب على اعتبار حرية الرأى حقا إلهيا بمعنى أنه فطرة الله التى فطر الناس عليها كما أسلفنا — إنه لايسوغ للبشر النيل منه باعتباره حقا ذا جنور عميقة فى الطبيعة البشرية وأنه أصل أصيل فى الإنسان بسبب إنسانيته ومن ثم فهو حق لصيق

(١) انظر الدكتور القطب محمد القطب طلبة — الإسلام وحقوق الإنسان ص ١٢٩ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ .

(٢) انظر د. عماد عبد الحميد النجار — النقد المباح ص ٥٣ .

(٣) راجع - Vedel : Manual El ementaire de droit const. P. 22

وعكس ذلك فى الدول ذات النظام الماركسى (ذات المرجع ص ٢٤٥) .

بالإنسان ظهر منذ ظهوره على الأرض إذ الثابت أن الإنسان الأول كان حراً
hommè libre كما عرفت الحضارات القديمة الإنسان المشارك في إدارة شئون
المدينة التي يعيش فيها quiritore

ونظراً لأن الفكرة الإلهية التي ينسب إليها هذا الحق وسائر الحقوق الأصلية
الأخرى قد حلت محلها بالتدريج فكرة الطبيعة فمن ثم أطلق على هذا الحق « الحق
الطبيعي » تأكيداً لصفته المقدسة . ومن ثم اتجه فلاسفة أوروبا في العصور الحديثة إلى
تأصيل هذا النوع من الحقوق التي أسموها بالحقوق الطبيعية بنظريات تنبع أساساً من
هذه الفكرة مثل « لوك » الذي اعتبر أن هذا النوع من الحقوق لا يقبل التنازل عنه
لأنها خصائص أساسية للكرامة الإنسانية ومن ثم فهي ملزمة للمجتمع
والحكومة^(١) — فإذا حاولت الحكومة أن تتصرف بطريقة استبدادية فقد توافرت
للشعب عندئذ المبررات الشرعية لإسقاط هذه السلطة^(٢) لأنها تكون حينئذ قد
خرجت على فكرة العقد الاجتماعي الذي بناء عليه ينصب الحاكم لحماية هذه الحقوق
لأفراد الرعية .

ولقد أورد روسو هذه الأفكار معلناً عدم إمكان التنازل عنها قائلاً « إن تنازل
الشخص عن حريته هو تنازل عن حقه كإنسان وتنازل عن حقوق الإنسانية
وواجباتها » .

ولقد ترددت هذه الأفكار في بلاد أوروبا على اختلافها . ففي ألمانيا نبه Christian

(١) انظر د. ثروت بدوي — تاريخ الفكر السياسي د. محمد عصفور في مؤلفه الحرية ص ١٤ .
(٢) د. عبد الحميد متولى يعتبر الثورة أو حق مقاومة الظلم جزءاً منطوقاً une sanction extreme على انتهاك
حرمة حقوق الإنسان الطبيعية (ومنها حرية القول) انظر مؤلفه المبادئ الدستورية العامة للديموقراطية الغربية
الحرية سنة ١٩٥٦ ص ٣٥١ وقارن ذلك بنظام البيعة في الإسلام وسقوطها عند إخلال الحاكم بالتزاماته للأمة
(٣) روسو — العقد الاجتماعي — نقلاً عن د. ثروت بدوي النظم السياسية ص ٢٦٤ وراجع أيضاً — د. محمد
عصفور — الحرية ص ١١ وما بعدها وكذلك :

- Hallwell J. H : The decline of liberalism as an ideology 1946 P. 99 .

مشار إليه في النقد المباح للدكتور عماد عبد الحميد النجار ص ٥٤ .

Wolf إلى أن الطبيعة ألقت على عاتق الناس واجبا هو أن يكلموا أنفسهم ولقد أوضح فichte أن الشخص كى يكون حرا يتعين عليه أن يحوز حقوقا معينة — هذه الحقوق هي قوام شخصيته^(١). ولعل أبرز هذه الحقوق هي حرية التعبير وحق إبداء الرأى فهي المناط — بحق — فى الإبانة عن شخصية الإنسان^(٢) وتحقيق آماله وما يصبو إليه .

غير أن الليبرالية لم تكتف بالإعلان عن وجود قانون طبيعى (كما يتخذ مصدرا لحقوق طبيعية للإنسان) وإنما هى مضت بفكرة القانون الطبيعى خطوة أبعد بقصد الحد من السلطة الشخصية والمتحكمة — فى وقتها — وتحقيق الحرية السياسية فى مواجهة الدولة وبذا اتخذت من القانون الطبيعى أداة وأساسا لمناهضة ومقاومة السيادة المطلقة^(٣) .

ولقد كانت هذه الأفكار بمثابة الأساس لقانون من شأنه الحد من سلطان الملوك استحياء من فكرة القانون الطبيعى وهو ذلك القانون المجرد الذى ينظم العلاقات فى المجتمع ويرتكز على فكرة العدالة المطلقة ، ويوحى به العقل المستنير .

وتقوم نظرية القانون الطبيعى Theorie du droit naturelle على أساس أن للفرد حقوقا معينة وجدت لوجوده ونشأت^(٤) لنشأته كما أوضحنا وأن الفرد كان يتمتع بهذه الحقوق من قبل نشأة النظم السياسية وأن هذه الأخيرة ما قامت إلا لحماية هذه الحقوق ، ومن ثم كان على الدولة العمل على احترام هذه الحقوق وألا تصدر أى قانون من شأنه المساس بها أو عرقلة الممارسة والاستمتاع بهذه الحقوق .

(١) نقلا عن د. عماد عبد الحميد النجار — النقد المباح ص ٥٤ .

(٢) قارن قول الإمام على بن أبى طالب « تكلموا تعرفوا فإن المرء مخبوء تحت لسانه » نهج البلاغة — الشيخ محمد عبده ج ٤ ص ٩٣ .

(٣) راجع د . محمد عصفور — الحرية ص ١٦ .

(٤) أن ما يسميه الفقه الوضعى الغربى بالحقوق الطبيعية اللاصقة والتى تكتسب بال ميلاد .. إلخ ومن ثم فلا يلزم النص عليها فى الدساتير (د. عبد الحميد متولى المبادئ الدستورية العامة للديموقراطية الغربية ص ٦٦٥) يعتبرها الدكتور محمد سلام مذكور منحا إلهية ثبتت للإنسان بالشرع (مؤلفه — الإباحة ص ٣٥٦ ، ٣٦٢) .

وهذه الفكرة قد عرفها الفكر اليونانى السياسى القديم وقد تطورت مع الوقت فى مختلف الأزمنة ولكنها على أية حال قد قامت وسيلة قانونية للتمرد على القواعد الموضوعية التى تحمل العسف والظلم لحقوق الإنسان الطبيعية^(١) وهذا ما جعلها فى بعض الأحيان ذات أهمية أخلاقية إلهية يوحى بها الرب إلى البشر^(٢).

وهذا الأساس الطبيعى والفطرى قام على مر العصور بتفسير وتعليل هذه الحقوق الأساسية وأهمها حرية التعبير عن رأى فلم ينس التاريخ تلك النصيحة الجبارة التى أطلقها Antigone فى وجه الملك Creon حين قال الملك أنه على المواطنين أن يطيعوا الحاكم فى الجليل والتافه من الأمور — بالعدل نطق أو بالظلم والبهتان — عندئذ صاح انتيجون قائلاً : — .

إننى لأعتقد أنك وأنت فرد تستطيع بكلمة من فمك أن تبطل القانون zus أو قانون السماء أو أن تتخطاه وهو الراسخ المكتوب .

وبذلك صاغ انتيجون نظرية تقييد سلطة الدولة تجاه الأفراد بقانون سماوى لا يحق لهم مخالفته^(٣) وليس ذلك فحسب ولكنه كشف أيضاً عن الأساس الطبيعى لحرية الرأى فى الميدان السياسى كما قدم ممارسة فذة لهذه الحرية فى رده هذا على الملك .

ولكن مع مرور الزمن قام أساس آخر للقيام بهذه المهمة وهو ما سنتناوله فى المبحث التالى : — .

(١) راجع تفصيل فكرة القانون الطبيعى فى مطول د. محمد كامل ليلة النظم السياسية — الدول والحكومات طبعة سنة ١٩٦٨ ص ٢٣٥ وما بعدها وأيضاً د. ثروت بدوى — النظم السياسية ص ٢٦٤ وما بعدها وقارن أيضاً الأستاذ فتحى رضوان — الدول والديساتير سنة ٦٠ ص ٣١ وما بعدها وأيضاً د. محسن خليل — النظرية السياسية والقانون الدستورى الطبعة الثانية سنة ١٩٧١ ص ٩٥ وما بعدها .

(٢) انظر اسمان — أصول الحقوق الدستورية — ترجمة محمد عادل زعتر .

(٣) راجع الأستاذ عبد الفتاح حسنين العلوى — الديمقراطية وفكرة الدولة ص ١٢٨ وقارن أيضاً د. محمد عصفور — الحرية ص ١١ والدكتور عماد عبد الحميد النجار — النقد المباح ص ٥٦ .

المبحث الثانى

المذهب الواقعى العملى أو النفعى (البراجماتى)

إذا علمنا أن المنفعة هى الركيزة الأساسية فى الفلسفة البراجماتية المعاصرة ، بمعنى أن الفكرة تكون حقيقية بمقدار ما تحقق لنا من منفعة ، لأدركنا أن الفقهاء الذين اتخذوا فى دراساتهم لحرية الرأى من المنفعة أساسا مستقلا عن الأسس الفلسفية^(١) كان أخرى بهم ألا يسلخوا المذهب البراجماتى عن باقى المذاهب الفلسفية الأخرى التى عرضت لتأسيس حرية الرأى والتعبير ولو كان ذلك بدعوى أن المنفعة تدخل على الذهن هدفا عمليا لكل حرية من الحريات بصرف النظر عن الأسس الفلسفية التى تقوم عليها^(٢).

وجدير بالذكر أنه قد سادت فكرة حقوق الإنسان الطبيعية ومنها حرية الكلام أو التعبير وذلك استنادا إلى فكرة الحقوق الطبيعية ، ثم إلى فكرة العقد الاجتماعى^(٣) تارة أخرى وظلت كذلك حوالى ثلاثة قرون حتى القرن الثامن عشر حيث نادى جون ستورات ميل J.S. Mill ومفكرون آخرون أمثال بنتام Bentham فى القرن التاسع عشر بأن الحقوق الإنسانية ليست قائمة على ذلك فحسب وإنما هى تقوم أيضا على المنفعة

وفى مجال دراسة نفع حرية القول أو التعبير عن الرأى السياسى نشير إلى أهم ماتحققه من مزايا على النحو التالى : —

أولا : حرية الرأى وسيلة للتقدم :

دون ما شك يقوم التقدم كما قام من قبل — على ذلك الحوار الذى دار بين البشر

(١) انظر الدكتور عماد عبد الحميد النجار فى رسالة الدكتوراه — النقد المباح ص ٤٩ ، ٥٦ وما بعدها .

(٢) المرجع السابق ص ٥٧ .

(٣) راجع نظرية العقد الاجتماعى وتطورها على أيدي الفلاسفة — دكتور ثروت بلوى النظم السياسية ص ٤٤ وما بعدها .

حول كافة الموضوعات التي عرضت حال جريان تيار الحياة الإنسانية — فكل تقدم كبير أو صغير في حياة الإنسان إنما هو ثمرة حرية الرأى والتعبير عنه ، ذلك أن عمران الأرض يقتضى التداول بالرأى بين أفراد الجماعة الإنسانية على اختلاف مستوياتها ومجتمعاتها فما كان التقدم — فيما يقول البعض بحق — عملا فرديا وشخصيا في وقت من الأوقات ، وإنما هو عمل جماعى من الدرجة الأولى ، وتلك حقيقة علمية وعملية يلتقى عليها إجماع كل المشتغلين بالدراسات الإنسانية .

كما أن إعلاء كلمة الله يتأتى من التقدم العقلى والفكرى للإنسان فكلما استنارت الإنسانية وزاد تقدمها كلما كانت كلمة الله ورسالته فى خلقه قائمة وماضية أو نافذة فلقد خلق الله ما خلق من أجل الإنسان ومن أجل تقدمه ولذا سخر له الكون ليعمره ويحقق به التقدم لنفسه (١).

على أن الجانب الفذ من فطرة التعبير هو ذلك الجانب الخاص بخير المجتمع فالإنسان فى المجتمع منوط به التعبير عن رأيه فيما يحقق التقدم لمجتمعه (٢).

وإذا كان التقدم فكرة فإنه لا يمكن أن يتحقق على الطبيعة بغير التعبير عنها فى مجال العلوم والاستكشافات نجد — فيما يقول ميل — أن عالما خطرت له فكرة وأذاعها ثم لا يلبث آخر أن يقدم على تمحيصها والإسهام فى تخليصها من بعض عيوبها والإبقاء على مزاياها .. فدوران الأرض واستدارتها لم يكن فى الوسع أن يكون حقيقة لولا تلك الأفكار التى أعلنها العلماء وقيام البعض باختبارها والتحقق من صحتها فلو وقف كل إنسان على حد ما يعلم هو دون أن ينقل إليه ماعرفه الآخرون ويقف على تجاربهم لجمدت الإنسانية وتفرقت عند الحياة البدائية لاتحيد عنها (٣).

من أجل هذا يقول « ميل » إن جميع التصرفات الإنسانية يجب أن تهدف إلى

(١) راجع د. عماد عبد الحميد النجار — النقد المباح ص ٣ .

(٢) المرجع السابق ص ٥٨ .

(٣) قارن قوله تعالى « هو الذى خلق لكم مافى الأرض جميعا » البقرة ٢٩ وقوله تعالى : « ألم تر أن الله سخر لكم مافى الأرض » الحج ٦٥ .

البناء والوصول بالإنسانية إلى حياة أفضل وحظ من السعادة أكبر ذلك أن المجتمع الفاضل هو المجتمع الذى يتمتع فيه أكبر عدد ممكن من أفراده بأوسع ما يمكن من حظوظ السعادة والرفاهية .. ولكى يضمن المجتمع مشاركة أفرادها فى تحقيق هذا الهدف يجب عليه دائماً أن يمنحهم الحق كل الحق فى أن يفكروا لأنفسهم بأنفسهم وأن يصلوا إلى ما يريدون من قرارات حاسمة فى سبيل هذه الغاية .

وليكن من المعلوم لدى الجميع أنه إذا سكّت رأى فقد أخفيت حقيقة ، وأن الرأى الخطأ قد يحوى بذور الصواب ، بل من الجائز أن يؤدى إليه كاملاً .. وأن الرأى الصواب كثيراً ماتسّى الجماهير الظن به .

وأن الآراء الصائبة ، مالم تعارض من الآخرين بين حين وحين ، فإنها تفقد حيويتها وتأثيرها على سلوك الناس (١)

وعلى ذلك نلمح فى تقارير ميل للتعبير بالرأى ضرورة من ثلاثة أوجه أو فى ثلاثة فروض .

أما الفرض الأول : فهو أن يكون الرأى السائد خطأً بحثاً وهنا يكون من الضروري معارضة هذا الرأى الخطأ ونقده وسبيل ذلك التعبير عن الرأى الآخر الممثل للصواب .

والصواب لا يعرف إلا بالموازنة بين طائفتين معارضتين من الآراء والمفاضلة بين فئتين متناقضتين من الأقوال ونحن لانزال نرى حتى فى العلوم الطبيعية أن الحقيقة الواحدة تحمل التفسير على خلاف الوجه الذى نعرفه .. فقد تقترح فى علم الفلك مثلاً نظرية مركزية الأرض بدلاً من مركزية الشمس ففى مثل هذه الأحوال ينبغى إقامة البرهان على فساد النظرية المخالفة. لرأينا ، وما دام هذا الأمر لم يبرهن ، أوما دمنّا لا نعرف كيف تكون البرهنة عليه فإننا نظل فى جهل بالأسباب المبنى عليها رأينا .

(١) راجع - Mill J. S. : On liberty p. 225 .

وقارن أيضاً فى هذا الخصوص مقال د. عبد اللطيف حمزه فى الإعلام ونظرية الحرية — مجلة العلوم السياسية سبتمبر سنة ١٩٦٤ .

وأنت إذا أجلت النظر في غير ذلك من المباحث التي هي أشد تعقيدا والتباسا وأكثر إشكالا واعتياصا ، كالمباحث الخلقية والدينية والسياسية .. إلخ لوجدت فيما يقول « ميل » ثلاثة أرباع البراهين المستعملة في تأييد رأى خلافي ، تنحصر في نفى الظواهر المعززة لما يناقض ذلك الرأى . ومن كان علمه بقضية ما مقصورا على الجانب الذى يراه منها ، كان قليل الخبرة بها والمعرفة لها ، فقد تكون براهينه صحيحة ومتينة ، وقد لا يكون في طاقة إنسان أن يأتي بما يبطلها . ولكن إذا كان هو أيضا عاجزا عن إبطال أدلة خصمه ، بل إذا كان لم يطلع على تلك الأدلة ، فبأى وجه يستطيع المفاضلة بين رأيه ورأى خصمه ؟ ^(١)

فإذا انتقلنا إلى المجال السياسى لرأينا أن الرأى الذى تحاول السلطة إخماده قد يكون صحيحا ، وأولئك الذين يريدون إخماده ينكرون — بلا شك صحته .. ولكنهم ليسوا معصومين من الخطأ . فليس لديهم سلطة الحكم نيابة عن الجنس البشرى واستبعاد كل شخص آخر من وسائل الحكم عليهم هم .. وهم إذ يرفضون السماح بالاستماع إلى رأى متأكدون أنه خطأ إنما يفترضون أن يقينهم هو اليقين المطلق Dogmatique وبالتالي فكل إخماد للمناقشة هو افتراض للعصمة وهي غير موجودة في أحد ^(٢).

والقطع بصحة رأى بصفة مطلقة ليس صحيحا على إطلاقه . فقد اعتنق كل عصر آراء اعتبرتها العصور اللاحقة سخيفة وليست خطأ فحسب .

وتأسيسا على ذلك فحرمان الأفراد من ممارسة حق التعبير عن الرأى يكون منافي للناموس الطبيعى . وليس في الإمكان التحقق من الحيلولة بين الناس وبين ما يعتمل

(١) راجع — جون ستيوارت ميل — الحرية — ترجمة طه السباعى باشا ص ٦٦ — ٦٧ .

(٢) . Mill J. S. : ON liberty I p. 45 .

نقلا عن د. عماد النجار ص ٢٢ « النقد المباح » وقارن أيضا قول الإمام على بن أبى طالب للرجية : « فلا تكفوا عن مقالة بحق أو مشورة بعدل فإنى لست في نفس بفوق أن أخطىء ولا آمن ذلك من فعلى إلا أن يكفى الله عن نفسى ما هو أملك به منى .. » نهج البلاغة — المرجع السابق ج ٢ ص ٢٠١ .

في نفوسهم من آراء ، إذ لا محالة معبرين عنها في صورة من الصور^(١) وإن لم يكن في العلن فسوف يمارسونها في السر ...

إن الحاكم الذي لا يستطيع أن يستفيد من أفكار وآراء مواطنيه ، ولا يكون في الوطن كله إلا آراؤه هو ولا يظهر في ذلك الوطن ما يخالفها (على ما قد يكون بها من أخطاء لا محالة) يؤدي بنفسه ووطنه إلى كارثة محققة . ولعل ذلك ما كان يرنوا إليه حافظ إبراهيم حين قال :

رأى الجماعة لن تشقى البلاد به رغم الخلاف ورأى الفرد يشقىها
وهذا كله إذا كانت السلطة ترى إخماد الآراء المخالفة لها وكانت آراء السلطة خطأ
محضاً ، فوجب أن تعارض كشفاً للصواب الذي يحقق التقدم .

أما الفرض الثاني : وهو إذا كانت الآراء التي تعتنقها السلطة لم يستشرى فيها الخطأ حتى يدمغها بأكملها ، وإنما اختلط في رأى السلطة الخطأ بالصواب ، فإن المناقشة والحوار تكون من غير شك أشد لزوماً لبيان جوانب الصحة وتحديد مواطن الخطأ حتى يكون المواطن على قدر كاف من الفهم يمكنه من تمييز الخطأ من الصواب ومعنى ذلك أن المناقشة والحوار والتعبير عن الرأى ضرورة لما أسلفناه ذلك أن آراء البشر لا يحوى كل منها إلا جزءاً من الحقيقة . فقد يتفق أن يكون كل من المذهبين المتعارضين ضارباً في الحقيقة والصواب بسهم ، أو أخذ من الصدق بنصيب ، بدلاً من أن يكون أحدهما صواباً محضاً والآخر خطأ بحتاً . فلا بد حينئذ من إكمال الرأى المقبول بالرأى المرفوض ، حتى يأتلف شمل الحقيقة ويلتئم شعب الصواب . إذ الواقع أن آراء الناس في المسائل التي لا يتناولها الحس ، تكون في الغالب صائبة ولكنها لا تشتمل إلا نادراً أو لا تشتمل أبداً على كل الصواب ، بل على جزء منه . تارة يكون كبيراً وتارة يكون صغيراً .^(٢)

(١) فإذا حالت السلطة بينهم وبين التعبير عن آرائهم في وسائل الإعلام التي تمسك الدولة بزمامها فإنهم يتبادلون الرأى فيما بينهم شفاهة في جلساتهم الخاصة بين الأفراد الذين تقوم الثقة بينهم ويظهر الرأى الكاريكاتيرى والنكات السياسية وغيرها من وسائل وأساليب التعبير عن مكنونات الذات والتاريخ والواقع يؤكد ذلك بغير حاجة إلى بيان .

(٢) راجع ميل — الحرية ترجمة طه السباعى باشا ص ٨٢ :

ولما كانت الآراء السائدة لاتشمل إلا جزءاً من الصواب حتى عندما تكون صحيحة الأساس فكل رأى يحتوى ولو على قدر ضئيل من البقية المهمة من الصواب جدير بأن يعتبر نفيس القدر ثمين القيمة مهما كان مقدار الخطأ الذى يشوبه والفساد الذى يخالطه .

وخلق بمن ينظر بعين العدل فى شئون الناس ألا يمتنع إذا رأى أن الذين يلفتون أنظارنا إلى ماهو غائب عنا من الحقيقة يغفلون هم أنفسهم عما نبصر نحن منها بل أخرى به وأولى أن يغتبط لهذا الأمر فإنه مادام التطرف شيمة الآراء المقبولة فيما يقول ميل — فالأفضل أن يكون المدافعون عن الآراء المرفوضة من المتطرفين أيضا .

ولعل « ميل » كان متأثراً فى رأيه هذا بما كشفه علماء الاجتماع فى عصره من أن رأى الجماعة أو الرأى الجمعى يتألف من نتيجة تفاعل آراء الأفراد تماماً كما يتكون الماء من عناصر مخالفة لطبيعته كلية (كالأكسجين والهيدروجين)^(١) .

أما الفرض الثالث : وهو إذا كانت الآراء التى تعتنقها السلطة مسلماً بها وصائبة فى ذاتها .. فإن الحوار من حولها يكون لازماً أيضا — كما يقول ميل — حتى لاتكون الحقائق التى يشملها هذا الرأى بمثابة عقيدة جامدة ميتة وليست حقيقة حية تتجدد بالافتناع بها على مر الأيام^(٢) . فإن مخالفة المخالفين — فيما يقول البعض بحق —

(١) راجع د. مصطفى الخشاب — دعائم علم الاجتماع وحقائقه — المرجع السابق (الظواهر الاجتماعية) .
(٢) انظر مقال د. عبد الحميد بلوى — حرية القول فى مصر — مجلة مصر المعاصرة سنة ١٩٤٥ ، ص ١١ وقارن أيضا دليل بيرنز — الديمقراطية — ترجمة محمد بدران لجنة التأليف والنشر — القاهرة سنة ١٩٣٨ ص ١٨ ، ١٩ ، ١١٧ ، ١١٨ حيث يرى أن من أهم واجبات المواطن المتمتع بالنظام الديمقراطى أن يناقش السياسة العامة ويبدى رأيه فيها وكذلك « لاسكى » فى مؤلفه Grammar of politics ص ٨٩ حيث يرى أن المواطن تلقى على الفرد المشاركة برأيه من أجل الصالح العام — لذلك كان محور النظام الديمقراطى هو حرية القول . لذلك كله يرى البعض بحق أن حرية القول أو حرية الرأى من مستلزمات كل نظام ديمقراطى ولا يتصور وجود هذا النظام من غير هذه الحرية (راجع أيضا د. محمد عصفور — الحرية ص ٣١ ، ٣٥ مدرسة التكافل بين الديمقراطية والحرية) فالحكم النيابى لايمكن أن يوجد إلا على أساس من الحريات العامة ولا يمكن أن توجد الحريات العامة إلا على أساس من حرية الرأى . (راجع أيضا جرائم النشر — للأستاذ محمد عبد الله سنة ١٩٥١ ص ٤ ، ٨٧ ، ٩٠ ، حسين جميل — حقوق الإنسان والقانون الجنائى سنة ١٩٧٢ ص ١١) .

كثيرا ما تفيد العلم والفن وسلامة الحكم ، وتقدم الحضارة أضعاف ما تقدمه موافقة
الموافقين^(١) .

وتأسيسا على ذلك جعل البعض من حرية المعارضة أى حق الفرد فى أن يجاهر بما
يعتقد ولو كان يخالف رأى طائفة من المجتمع أو رأى المجتمع كله أى حقه فى أن
يسبح بفكره ضد تيار عصره .. نقول جعل البعض من ذلك حقا للفرد فى النظام
الديموقراطى مادام يستهدف ترشيد المجتمع وتقدمه .

والدافع على تقرير هذه الحرية فى هذا الفرض هو أنه فى أول الأمر تكون المذاهب
والعقائد مفعمة بالمعاني الجليلة ممتلئة بالحياة القوية فى عيون منشئها وأتباع منشئها ، ثم
ثم لاتزال معانيها محافظة على مالها من القوة والوضوح ، بل ربما زادت جلاء
وتضاعفت نفوذا مادام النزاع مستمرا ، لإعلاء كلمتها على سائر المذاهب أو العقائد
حتى يفضى بها الأمر إلى إحراز الغلبة فتحل بمنزلة رأى العام ، أو إلى الكشف عن
التقدم ، فتكتفى بما أحرزته وتمتنع عن النمو والانتشار .. ومتى تم أحد هذين الأمرين
تفتر حدة المنافسة ثم تأخذ فى التلاشى على التدرج ثم بدلا من أن يظل أصحاب
العقيدة كما كانوا فى أول الأمر وهم على أتم يقظة وأكمل استعداد لتفنيد مطاعن
الطاعنين أو لنشر لواء دعوتهم على الناس أجمعين ، تراهم يخلدون إلى السكينة
فيصمون آذانهم كلما استطاعوا إلى ذلك سبيلا — عن سماع المطاعن فى دعوتهم
ويريحون مخالفهم « إن كان لهم مخالفون » من سماع الأدلة المؤيدة لعقيدتهم حينئذ
يبتدىء عادة تاريخ انحطاط العقيدة واضمحلال قوتها الحيوية^(٢) .

ونحن لانشك فى قليل أو كثير ان جعل بعض الآراء فى مأمن من النقد أو مناعة
من الشك ، من أعظم الأسباب التى تجعلها أقل تأثيرا وأضعف نفوذا إذا القاعدة
المعلومة فيما يقول « ميل »^(٣) أن كلا الفريقين من أساتذة وتلاميذ لايلبثون أن يناموا

(١) قارن ذلك بما أورده الإمام جلال الدين السيوطى فى الجامع الصغير ج ٢ ص ١٤٩ رواية عن الديلمى من
حديث رسول الله ﷺ « ويل للرزينة — هكذا — فى نسخة ، أخرى (للزينة) — ولعله (المرزبة) أو
(المؤيدة) كما قال بذلك رئيس التصحيح (الشيخ أحمد سعد من علماء الأزهر — الذين إذا قال الأمير ..
قالوا : صدق — وأشار إلى تحرير الحدث فتدبر .

(٢) انظر (ميل) الحرية ترجمة طه السباعى باشا ص ٧٢ ، ٧٣ .

(٣) المرجع السابق ص ٧٧ .

في مرآصدهم متى وجدوا أن الميدان قد خلا من الأعداء وطهر من المعارضين .

وعلى ذلك فالنقد الحر مصدر قوة وصقل وتنقية للآراء التي يوجه إليها سهامه ، وليست فائدة قادة الفكر والإعلام الذين يحملون لواء الرأي الحر ، مقصورة على استحداثهم كل صالح من البدائع والمبتكرات . بل هم الذين ينفثون أيضا في الراهن الموجود روح الحياة التي بفضلها يعيش ويبقى . وهي مسعاة جليلة جدير بالناس أن يتنبهوا إليها فإن حاجتهم إلى إبقاء الحياة في الموجود كحاجتهم إلى ابتداء الجديد (١)

وتلخيصا لما تقدم فإن المناقشة والحوار والتعبير عن الرأي ضرورة حتمية في جميع الأحوال ، فهي لازمة للرأي الخاطيء لإظهار خطئه وانعدام الصواب فيه —

وهي لازمة لمواجهة الرأي المختلط لتحديد مواطن الصواب فيه وتمييزها عن مواطن الخطأ .

وهي لازمة للرأي الصواب لتأكيد صوابه ، وبعده عن الخطأ ، ولدحض ما يحيط به من وهن وضعف أو لتجديده وبعث الحياة فيه . وذلك على حد قول ميل — وكما سنرى فإنها خدمة للمواطن للإبقاء على فرديته وضميره وتكوين ذاتيته ، وخدمة للمجتمع لكشف مواطن الضعف وإبانة مواطن القوة « ترشيده »

وحرية الرأي السياسي وحق التعبير ، بهذا المعنى تمكن المواطن من أن يقترح على الأمة — في حدود إمكانياته — ما يرى فيه النفع والخير وأن يقدم لوطنه النصيح والتوجيه والإرشاد إلى مواطن النقص وتقويم الميل أو النقص أو الخطأ أو القصور والحيلولة دون الفساد والعجز والتقصير — كما ينبه — بناء عليها — إلى الخطر والتحذير منه . وتمكنه أخيرا من الشكوى والانتقاد وهو ما يستلزم المناقشة في الشؤون العامة بصير ودون ملل أو ضجر .

(١) المرجع السابق ص ١١٠ .

(٢) - Roger pinto : La liberté d'opinion et d'information 1955 P. 239 .

وتطبيقاً لذلك حكم في مصر « بأن العلة في إباحة نقد الموظفين والطقن على أعمالهم العامة ، إنما هي الرغبة في اكتشاف ما استتر وخفى من أعمالهم الضارة بالمصلحة العامة ، توصلاً لمحاكمتهم وتطهير المصالح من شرورهم^(١) .

تعقيب :

رأينا أن « ميل » يرى ضرورة قيام حرية الرأي ويؤسس ذلك على ثلاثة فروض وذلك بالنظر إلى ماتحققه من منفعة للفرد والمجتمع على سواء .

فأما الأول فيتلخص في أنه إذا أخذ رأى فقد يكون هذا الرأى هو المصواب الذى ننشده لمقابلة رأى السلطة إذا كان خطأ .. ومن ينكر احتمال ذلك فقد ادعى لنفسه العصمة .

وأما الثانى فلأنه إذا كان الرأى المراد إخماده مخالفاً للصواب فقد يكون مشتملاً على جزء من الحقيقة وهو مايقع بالفعل فى أكثر الأحيان ولما كان الرأى السائد فى أى مبحث قلما يشتمل على كل الحقيقة فلا سبيل إلى إحراز بقيتها إلا إذا عورضت الآراء السائدة بالآراء المخالفة .

وحقا قد أصاب الفيلسوف العظيم كبد الحقيقة فى رؤياه هذه « فكل بنى آدم خطاء وخير الخطائين التوابون »^(٢) كما أخبرنا رسول الله ﷺ فالحقيقة ليست حكراً على أحد^(٣) وأنه قد يكمن فى أحشاء الخطأ بذور الصواب فتفاعل الآراء التى تصيب وتخطئ يأتلف شمل الحقيقة ويتجاذب الصواب إلى الصواب

(١) نقض ٧ فبراير سنة ١٩٧٧ القضية ٣٥١ سنة ٤٤ ق . منشور بكتات التشريع وأحكام القضاء فى جرائم الصحافة والقذف والسب والشيوعية — دار النشر الثقافة الجامعية سنة ١٩٥٥ للدكتور حسن صادق المرصفاوى ص ٣٢٨ ونوه إلى أننا نختلف مع المحكمة فى تكييفها للنقد « بالإباحة » حيث نرى وجوبه لا إباحته — كما يبين ذلك فى موضعه .

(٢) رواه أحمد الترمذى والحاكم عن أنس وصححه السيوطى فى الصغير ج ٢ ص ٩٢ .

(٣) من المقرر فى الفقه الإسلامى أن النص ظنى الدلالة لا يترتب البطالان على مخالفته لأنه قد يكون هناك ثمة تأويلات أخرى خافية أو ظاهرة لذلك النص والأخذ بأحد دلالاته قد يكون أولى من الأخذ بالدلالة الأخرى لكنه لا يصل إلى حد القول بترتب البطالان على الأخذ بالدلالة الأخرى لذلك كان الأئمة حين يختلفون يحترمون رأى مخالفهم ويقول قائلهم رأى صواب يحتمل الخطأ ورأى غيرى خطأ يحتمل الصواب . بل لقد سئل أحدهم « أبو =

فيقويه ويعززه . وذلك ما استهدفه الفيلسوف من فرضه الثاني .. أما فرضه الأول وهو ضرورة مجابهة الخطأ بالصواب فلا خلاف عليه .. فلا ينبغي لحق أن يتخاذل أمام الباطل .. والباطل زهوق كما أخبرنا الله تعالى في كتابه العزيز ﴿وقل جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقا ..﴾^(١)

غير أننا نختلف مع الفيلسوف العظيم ومن ذهب مذهبه في ضرورة « المعارضة للمعارضة » على مارآه في الفرض الثالث وهو أن يكون رأى (السلطة) صوابا ، مستهدفا بذلك بعث الحياة في هذا الرأى الصواب وتجديده على مر الزمن وذلك بقوله :—

.. « وإما أن يكون صوابا (رأى السلطة) وإذن لابد من معارضة هذا الصواب بما يناقضه من الخطأ حتى يتمكن الذهن من الإحاطة بالحق إحاطة تامة والشعور به شعورا عميقا .. »^(٢)

وخلافنا هذا مبني على أساسين :—

أما الأول : فإن المعارضة للمعارضة أو معارضة الصواب بالخطأ عن علم بذلك لأمر تأباه الشرائع الوضعية في الديمقراطية ذاتها إذ أنه يقوم على سوء النية . بينما تنص القواعد الجنائية — لإعفاء المتهم من جرائم القذف والسب الواقعة في حق الموظفين العموميين ، أو لإباحة النقد السياسي ، على ضرورة توافر شروط أهمها :—

أولا : أن يكن النقد متعلقا بشأن من الشؤون العامة .
ثانيا : أن يكون النقد صادرا بحسن نية وهادفا إلى تحقيق مصلحة عامة ولا يمس الشخصيات من قرب أو بعد .^(٣)

= حنيفة « هل رأيك عين الصواب ؟ فقال قد يكون عين الخطأ .. راجع د. أبو جريشة — المشروعية الإسلامية العليا ص ٢٧٤ — ٢٧٥ .

(١) الاسراء سنة ٨١ .

(٢) راجع ميل — الحرية — ترجمة طه السباعي باشا ص ٣٧ ، ٨٢ .

(٣) جنايات مصر — ٢٢ يناير ١٩٤٩ قضية رقم ٢٩٩ لسنة ١٩٤٦ منشور بمؤلف د. حسن المرصفاوى — التشريع وأحكام القضاء في جرائم الصحافة والقذف والسب والشيوعية سنة ١٩٥٥ ص ٢٢٠ .

ومعناه أن يقدم المتهم الدليل على صدق كل واقعة أسندها إلى المجنى عليه
لا أن ينتظر حتى يظهرها له التحقيق^(١).

وشرط حسن النية هذا توضحه تعليقات الحقانية على قانون تعديل المادة
٢٦١ ع (٢٧٧ القديمة) .. بقولها ... « ... ويجب من جهة أخرى أن
يكون (الانتقاد) صادرا عن نية حسنة ، فإذا توافر هذا الشرط لا يلزم لتبرئة
المتهم أن يكون القاضي موافقا له فيما أبداه من الانتقاد وشرط حسن النية مسألة
من المسائل المتعلقة بالوقائع لا يمكن أن تقرر لها قاعدة ثابتة ، لكن يلزم على
الأقل أن يكون موجه الانتقاد يعتقد في ضميمه صحته حتى يمكن أن يعد صادرا
عن سلامة نية وأن يكون قدر الأمور التي نسبها إلى الموظف تقديرا كافيا وأن
يكون انتقاده للمصلحة العامة » .

وعلى ذلك حكم في مصر^(٢) بأنه يشترط لإعفاء القاذف من العقاب طبقا
لحكم الفقرة الثانية من المادة ٢٦١ والفقرة الأخيرة من المادة ٢٦٥ أن يثبت
للمحكمة صحة الوقائع التي أسندها للموظف المقذوف أو أن القذف كان منبعا
عن سلامة نية .. وهذا هو المستقر عليه في التشريع والقضاء المصري بينما
المشرع الفرنسي قد رتب الإعفاء من العقاب على مجرد ثبوت وقائع القذف
المنسوبة للموظفين ومن في حكمهم^(٣)

وأما الثاني : فهو أن تعمد معارضة الرأي الصواب بالرأي الخطأ ، فأمر تأباه
الشرعية الإسلامية وتنتهي عنه بالنص :—

أ — في الكتاب الكريم : بقوله تعالى :

١ — ﴿ والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا
لذنوبهم ومن يغفر الذنوب إلا الله ، ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون ... ﴾^(٤)

(١) نقض ٣١ مارس ١٩٣٢ قضية ١٤٤٤ س ق — المرجع السابق ص ٣٥٩ .

(٢) نقض ٤ يناير سنة ٣٢ قضية ٥٣ سنة ٢٢ ق — المرجع السابق ص ٣٥٣ .

(٣) راجع م ٢٦ من قانون الصحافة الفرنسي الصادر في ٢٩ يوليو سنة ١٨٨١ .

(٤) آل عمران ١٣٥ .

وذلك فى معرض بيان أوصاف الذين يشملهم الله تعالى بمغفرته أنهم إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم .. ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون ... ومعارضتهم للصواب والحق بالخطأ والباطل عن علم بذلك أمر فاحش وظلم للنفس كما أنه بخس للغير وظلم له .

٢ — ﴿ فلما نسوا ما ذكروا به أنجينا الذين ينهون عن السوء وأخذنا الذين ظلموا بعذاب بئس بما كانوا يفسقون ﴾^(١)
ومعارضة الصواب بالخطأ عن علم وإصرار ظلم لصاحب الرأى الصواب وخروج عن أمر الله وهو الفسوق .

٣ — ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون ﴾^(٢)
والإصرار على مقابلة الصواب بالخطأ عن علم إنما هو خيانة للحق وخيانة للعلم وخيانة للعدل .. وهى كلها أوامر من الله والرسول فتكون خيانة لهما .

٤ — ﴿ وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم ﴾^(٣)
وأظهر ما يكون التنازع المنهى عنه ، فى مقابلة حق معلوم بباطل مقصود

٥ — ﴿ المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف ﴾^(٤)
وفى معارضة الحق بالباطل أمر بالمنكر ونهى عن المعروف .

٦ — ﴿ فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب ﴾^(٥)

(١) الأعراف ١٦٥ .

(٢) الانفال ٢٧ .

(٣) الانفال ٤٦ .

(٤) التوبة ٦٧ .

(٥) الزمر ١٧ ، ١٨ .

أما الذين يستمعون القول الحسن فيصرون على مجابته بالقول الفاسد والخطأ فأولئك الذين أضلهم الله وضرب على سمعهم وأبصارهم غشاوة فحق عليهم العذاب .

٧ — ﴿وقل لعبادي يقولوا التي هي أحسن ، إن الشيطان ينزغ بينهم﴾^(١)
وفي مجابهة الحق بالباطل والصواب بالخطأ عمدا قول للتي هي أسوأ وهذا من نزغ الشيطان .. وذلك دليل تحريمه .

٨ — ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ..﴾^(٢)

فسبب فوز الأمة بأنها خير أمة أخرجت للناس قاطبة يكمن في أنها تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر والظاهر الواضح من مفهوم الآية الكريمة ، أنه إذا لم تأمر بالمعروف ولم تنه عن المنكر فنحن إذن والعياذ بالله لسنا خير أمة أخرجت للناس ، فما بالناس لو كنا نأمر بالمنكر وننهى عن المعروف — فذلك منزلة الفاسقين والمنافقين .

(٨) ﴿واجتنبوا قول الزور﴾^(٣)

وفي مجابهة الصواب بالخطأ العمد زور وبهتان وظلم والله يقول : ﴿ومن أظلم ممن كنتم شهادة عنده من الله﴾^(٤)

(٩) ﴿لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وأنتم تعلمون﴾^(٥)

سؤال استنكارى من الله تعالى لأهل الكتاب عندما عملوا إلى إلباس الحق بالباطل وكتمان الحق وهم يعلمون وسيق للتقريع .. ولنهى المؤمنين عن مثله من وجه آخر .

(١) الإسراء ٥٣ .

(٢) آل عمران ١١٠ .

(٣) الحج ٣٠ .

(٤) البقرة ١٤٠ .

(٥) آل عمران ٧١ .

(١٠) ﴿ولا تبخسوا الناس أشياءهم﴾^(١) وفي مقابلة الصواب بالخطأ العمد بخس لأصحاب الرأي الصواب وذلك منهى عنه في الإسلام .

(١١) ﴿وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى﴾^(٢)

ومجابهة الرأي الصائب من السلطة بالرأي الخاطيء من بعض الرعية عن عمد وإصرار .. هو بعينه البغى ، وذلك أن البغى كما يعرفه الفقهاء المسلمون هو الخروج على الإمام الحق (العادل) بتأويل فاسد^(٣)

(١٢) ﴿أفتمطعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون﴾^(٤)

وهذا الفريق الذى لا هم له إلا المعارضة بالباطل عن علم بذلك إنما مثلهم كمثل من يحرف كلام الله بعد ما عقله . وتلك منزلة ندد الله بها وتوعد من يوصم بها .

(١٣) ما جاء في ما أخرجه أحمد والترمذى وغيرهما عن أبى أمامة قال : قال رسول الله ﷺ « ماضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل » ثم تلى قوله تعالى : ﴿ما ضربوه لك إلا جدلا بل هم قوم خصمون﴾^(٥)

ب — وفي السنة : —

(١) روى على عن النبى ﷺ أنه قال : « على الإمام أن يحكم بما أنزل الله ويؤدى الأمانة — فإن فعل فحق على الرعية أن يسمعوا ويطيعوا »^(٦)

(١) الأعراف ٨٥ .

(٢) النحل ٩٠ .

(٣) د. محمد سلام مذكور — الإباحة ص ٥١٠ .

(٤) البقرة ٧٥ .

(٥) الزخرف ٥٨ وراجع السيوطى — الإتيقان في علوم القرآن — ج ٤ ص ٢٨٢ فيما ورد عن رسول الله ﷺ في تفسير بعض آيات سورة الزخرف

(٦) نقلا عن د. محمد سلام مذكور — الإباحة ص ٣٢١ وفي هذا المعنى من الأحاديث كثير .

فلا يباح إذن (أو يلزم) من باب أولى بمعارضة الإمام الذى يؤدى ما عليه من الحكم بما أنزل الله وأدائه للأمانة . وذلك معنى وجوب السمع والطاعة .

(٢) روى مسلم فى صحيحه عن على بن أبى طالب قال : قال رسول الله ﷺ : من خاصم فى باطل وهو يعلم لم يزل فى سخط الله حتى ينزع ... ومن قال فى مسلم ما ليس فيه ، حبس فى ردغة الخبال حتى يخرج مما قال .^(١) ومعنى الحديث بين ظاهر ودلالته فى تحريم تعمد مقابلة رأى الصائب بالرأى الخاطيء لاتحتاج إلى بيان .

ومن أجل ذلك نرى الغزالي يتخذ من عدم جواز المراء والمجادلة قيذا على حرية الكلمة.^(٢) والمراد بالمجادلة هى قصد إقحام القيود لتعجيز الخصم وتنقيصه بالقدح فى كلامه ونسبته إلى القصور والجهل منه .. وهذا مايتبادر إلى الذهن من الفرض الثالث الذى افترضه ميل لضرورة قيام حرية رأى أو النقد .

وتأسيسا على ماتقدم نرى أن ميل حين أصاب فى فرضيه الأول والثانى لم يأت بجديد لم يسبقه إليه الإسلام الحنيف ، وفى فرضه الثالث قد جانبه الصواب أيما مجانبة .

والتاريخ يؤكد لنا هذا النظر بحادثة الفتنة الكبرى التى أحلت بالمسلمين أعظم الكوارث وأفدحها منذ حكم الخلفاء الراشدين حتى يومنا هذا .. ذلك أن الخواج بغوا على على بن أبى طالب الإمام العدل — الحق — بتأويل فاسد إذ أنه ناظرهم وأرسل إليهم ابن عباس فناظرهم وأظهر لهم الحق وأنهم على باطل حتى رجع من رجع ومن أصر وبقي فقد بذر بنور الفتنة .

(١) نقلا عن د. على محمد جريشة — المشروعية الإسلامية العليا ص ١٥٤ — ١٥٥ وقارن أيضا ما نقله ابن أبى الدنيا فى الصمت عن قتادة مرسلا من أن رسول الله ﷺ قال « إن أعظم الناس خطايا يوم القيامة أكثرهم خوضا فى الباطل » راجع السيوطى فى الصغير ج ١ ص ٨٨ وقد حسنه .

(٢) نقلا عن د. شمس مرغنى على — القانون الدستورى عام ١٩٧٨ ص ٩٩ ولعل أساس ذلك مارواه مسلم من قوله عليه السلام « ذروا المرائى فإن المرائى لأشفع له » وما رواه الطبرانى من قوله عليه السلام « ذروا المراء فإنه لاتؤمن فتنه . » وكلاهما رواية المناوى — فى الكنوز ج ١ ص ١٣٣ بهامش الجامع الصغير للسيوطى .

فحين أصر الخوارج على مجابهة الحق بالباطل فقد أحدثوا الفتنة وماجنى
الناس منها خيرا حتى يومنا هذا .. أريد ميل أن يتكرر مثل ذلك مع كل يوم
وفى كل مكان ؟!

أما إن كان ميل يريد بعث الحياة فى الرأى السائد وتجديده وكسر حدة
الجمود والتقليد ... فذلك شئ محمود له لكن طريقه مغاير ومخالف لما رسمه
وكان أخرى به أن يقول بشأن التجديد أن نأتى بالقديم على حقيقة معناه وأن
نغذيه بعناصر الحياة ونكسبه من وقائعها ، ومما جد فيها من شئون الفكر
والاقتصاد والاجتماع ، ثروة جديدة لم تكن (١)

(١) راجع الشيخ محمد أبو زهرة — ابن حنبل ص ٣٩٠ .

والحق أنه قد عانى المسلمون من تفشى نزعة الجمود والتقليد منذ أواخر القرن الرابع الهجرى إذ وقفت حركة
الاجتهاد واقتصروا الفقهاء إلا النادر القليل على تقليد كبار الأئمة المجتهدين وأهل السلطة من أصحاب المذاهب
الدينية .

وإذا كان الجمود والتقليد قد ظهر فى فقه الفروع فلا ريب أنه فى فقه السياسة والحكم « أو فقه القانون العام »
يكون أشد ظهورا لبعد هذا الفقه عن حاجة عامة الناس من ناحية ولخشية الفقهاء لأهل السلطان والحكم ، فى
عصورهم من ناحية أخرى .

وهكذا عجز فقهاء كل جيل عن تقديم الرأى المتجدد الذى يوائم حاجات الأمة الإسلامية المتغيرة والمتطورة فى
مجال السياسة والحكم .

ولتحقيق البعث الحيوى للفقهاء الدستورى والسياسى فى الأمة الإسلامية وهو هدف جميل ونافع ينبغى أن تتاح الفرصة
كاملة لحرية الرأى والنقد بشروطها المعتبرة شرعا باعتبارها وسيلة لتحقيق تلك الغاية والوسيلة كما هو معروف تأخذ
حكم ما توصل إليه .

ولو علمنا أنه لا يزال هناك فراغ ثقافى وفكرى وسياسى فى البلاد الإسلامية تتصارع على ملكة الكتلتان المتصارعتان
الكتلة الغربية الرأسمالية (الديمقراطية) والكتلة الماركسية (الشيوعية) .

وإذا كان لكل منهما مثالية معينة ونظام فكرى أيديولوجى خاص فإن الواجب يقتضى المسلمين أن تكون لهم
أيديولوجية خاصة بهم باعتبارهم كتلة ثالثة بين الكتلتين تحافظ على تراثهم وتحمى كيانهن وتميز استقلالهم (راجع
د. محمد البهى — الإسلام فى الواقع الأيديولوجى المعاصر — دار الفكر بلبنان ص ١٣٢ نقلا عن د. يعقوب
المليجى — مبدأ الشورى ص ١١٨) ومن ثم لزم أن يتمسك المسلمون بإسلامهم وما فيه وألا يقلدوا الغرب بكل
ما جاء منه بغير تدبر ونظر .

ثانيا : حرية الرأى فى الميدان السياسى أداة لإصلاح الحكم :

وهذا هو المجال السياسى الذى تظهر فيه الأهمية القصوى لحرية الرأى ذلك أن حرية الرأى عندئذ توجه السلطة العامة باعتبارها أداة المجتمع فى تحقيق آماله وأهدافه ، والحكم الصالح يفترض قيام السلطة على تحقيق رغبات المواطنين فى الأمن ، والسعادة ، والتقدم فى كافة المجالات . والسلطة لاتستطيع القيام بهذه المهمة دون أن تتعرف على رغبات المواطنين فى هذه الأهداف وسبل تحقيقها وليس أمامها وسيلة لذلك إلا حرية الرأى والتعبير عنه .
فهى بحق وسيلة السلطة فى التعرف على أفكار المواطنين.^(١)

وعلى ذلك فإن الحكم الصالح الذى يبنى الخير للوطن متجردا عن المكاسب الشخصية والأمجاد الزائفة ، هو الذى يدعم حرية الرأى ويحرص على ممارسة المواطنين لها للتعرف على رغباتهم وسبل تحقيقها ليكون عمل السلطة مطابقا لهذه الرغبات وهذه الآمال التى تجيش بها النفوس ، وحتى تكون السلطة معبرة عندئذ بحق عن رغباتهم وممثلة للشعب الذى تمارس فيه تلك السلطة ، كما أن أى نقص يعلنه المواطنون فى حياتهم يكون على السلطة الممثلة لهم حقا أن تتصرف على هذه الأوجه من النقص ومحاولة علاجها .. وهى لاتستطيع القيام بهذه المهمة دون الوقوف على آراء المواطنين الذين يعبرون عما يحسون من نقص ..

ولاتستطيع السلطة معرفة هذه العيوب مالم تتمتع جمهرة الأفراد بالحرية فى التعبير عن تجاربهم التى يمرون بها ..

ويضرب لاسكى مثلا^(٢) على ذلك فىقول إن الدولة لاتستطيع تحديد ساعات العمل إذا لم يعلن العمال ، وأصحاب الأعمال آرائهم فى هذا التحديد ، ويكون القانون الذى يصدر ثمار رغبات من يهمهم الأمر .

(١) - Harold Lasky : Liberty and the Modern states . P. 97

(٢) لاسكى — المرجع السابق ص ٩٨ .

وعلى ذلك يقال بحق — أن نظام الحكم واسمه الذى يدعيه لنفسه ليس بذى بال ، ديموقراطيا أو اشتراكيا أو غير ذلك من الأسماء ، فإن الحكم الإنسانى السليم هو الذى يكفل للمواطنين التعبير عن آرائهم وبالذات رأى الأقلية أو احترام الرأى المخالف — وهو بذلك النظام الصحيح ^(١) وأى نظام لا يكفل هذا الحق ولايين إلا الرأى المؤيد للسلطة فيه ، هو ذاته نظام الحكم الدكتاتورى مهما أطلق على نفسه من عبارات فى الحرية والديموقراطية وردد مثل هذه العبارات والشعارات .

فالعبرة بواقع الحال وليس بما يردده النظام عن نفسه . ولذلك قال شاتوبريان — بحق — « إننا لانفقد شيئا إذا بقيت لنا حرية الرأى » ^(٢) ذلك أنه من غير

(١) يرى د. عماد عبد الحميد النجار — النقد المباح ص ٦٠ أن نظام الحكم الصحيح بالمواصفات المبينة بالمتن هو النظام الديموقراطى ونحن نختلف معه فى ذلك لأن النظام الديموقراطى هو نظام استبداد الأثرية (العددية) ولو كانت من الغوغاء والجهلاء .. وحتى إن احترم رأى الأقلية فلا جدوى منه فى الواقع العمل مادامت أغلبية الأمة — أى أمة — من الغوغاء والجهلاء وهذا ما دعا الفقه الحديث إلى معالجة هذا العيب بوضع مبدأ ضرورة « أن توزن الأصوات كما يجب أن تعد » وعلى رأس هؤلاء الفقهاء G. Tarde فى فرنسا — راجع مؤلفه Les transformations du pouvoir فى أمريكا .

والدكتور عبد الحميد متولى فى مصر — الحريات العامة ص ٢٤٥ .

وكان الأجدر أن يعطى للإسلام حقه فى هذا الصدد وهو من وضع اللطيف الخبير المنزه عن كل ظلم أو جهل .. ولئن كان الإسلام يوجب على الحاكم الالتزام بالشورى توصلا للرأى الصائب إلا أنه كان أسبق وأسبر غورا عندما جعل العبرة فى الشورى بأهل العلم والرأى ذلك أنه وإن كانت الشريعة الإسلامية تتأنى حكم الفرد الذى ندد به القرآن الكريم حين قال على لسان فرعون « ماأرىكم إلا ماأرى » غافر ٢٩ — فإنها كذلك تتأنى حكم الأثرية الجاهلة الناعقة إذ ندد بها القرآن أيضا « أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون ، إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل « الفرقان ٤٤ ، وقوله « وإن تطع أكثر من فى الأرض يضلوك عن سبيل الله » الأنعام ١١٦ ولذا كان فقهاء العترة وعلى رأسهم الإمام على يحذرون من اجتماع الغوغاء — نهج البلاغة للشيخ محمد عبده ج ٤ ص ٤٥ وإنما تقوم شرعية الإسلام على شوار أهل العلم والفضل « ولو ردوه إلى الرسول وإلى أول الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم » النساء ٨٣ — ولذا لم يكن غريبا أن خليفة المسلمين فى مقدمة شروطه العلم ، وأن أهل الإجماع يشترط فيهم أن يبلغ عملهم حد القدرة على الاجتهاد ، وأهل الشورى مجموع من أهل الإجماع وغيرهم من أهل التخصصات الأخرى وهم الذين تحدث عنهم الفقهاء تحت اسم أهل الحل والعقد أو أهل الاختيار .

(للتفصيل راجع أيضا د. على محمد جريشة — المشروعية الإسلامية العليا ص ٢٥٦ — ٢٥٧) .

(٢) نقلا عن الأستاذ محمد عبد الله فى مؤلفه « جرائم النشر ص ٣ » .

شك لا يوجد حكم نيابي إلا على أساس من الحريات العامة ولا يمكن أن توجد الحريات العامة إلا على أساس من حرية الرأي .. ومن ثم كان قولنا إن حرية الرأي هي معيار الحكم الصادق على ديموقراطية الحكم أو على الأصح على سلامته ، إذ لانزاع في أن الحياة السياسية لا يمكن أن تقوم على أساس صحيح إلا إذا اجتمع فيها عنصران متعارضان كما يرى جون ستيوارت ميل ، حزب المحافظة أو النظام ، وحزب التقدم أو الإصلاح وكل من هذين العنصرين المتناقضين يستفيد منفعته ويشق مزيجته من نقائص العنصر الآخر . بيد أن معارضة كل منهما لصاحبه هي السبب الأكبر في عدم خروجهما عن دائرة العقل وخرقهما سياج الصواب .

فإذا لم تطلق الحرية للناس في التعبير عن الآراء المؤيدة والمعارضة .. ولسائر المتناقضات في هذه الحياة نقول إذا لم يرخص للناس^(١) في التعبير عن هذه الآراء بحرية متساوية وفي تأييدها والدفاع عنها بهمة متكافئة ومقدرة متعادلة ، كان من المتعذر أن ينال كلا العنصرين حظه الواجب من النفوذ وأصبح من المؤكد أن يقع بينهما خللا في التوازن فترجح إحدى الكفتين .

فكلما وجد من يخالف الإجماع . ولو كان الإجماع على الصواب — شريطة ألا تكون المخالفة مبنية على خطأ مقصود — كان من المرجح دائما أن يكون عند هذا المخالف من الأقوال ما يستحق الإصغاء ، ولأصاب الحقيقة بعض الخسران إذا نحن ألزمناه السكوت ، ذلك أن بناء المجتمع يقتضي أن يفتح باب المناقشة العامة على مصراعيه — في الشؤون العامة — فضلا عن أن حق الاقتراح والنصيحة والتنبيه بل والانتقاد هي من الوسائل المشروعة في تقويم أي اعوجاج ، وفي الكشف عن العناصر والأفعال الضارة بالمجتمع .. إذ طالما أن الخطأ جائز فالنقد إذن لازم^(٢).

(١) ميل — الحرية ترجمة طه السباعي باشا ص ٨٤ .

(٢) قارن — د. جمال العطيفي — آراء في الشرعية وفي الحرية — الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٨٠ ص

ولانجد أدق تعبير لذلك مما قاله رسول الله ﷺ « قل الحق وإن كان مرا »^(١) وما يروى عنه « لا يمنعن أحدكم هيبة الناس أن يقول الحق »^(٢) والتى ترجم لهما على بن أبى طالب فى عهده إلى الأشر النخعى — واليه على مصر بقوله :—

« وليكن أثر أعوانك عندك أقولهم بمر الحق لك »^(٣) فليس أجمل من ذلك دعما لحق النقد وإبداء الرأى وإعطاء صاحبه سلطانا عظيما فى مواجهة الحكام . وما اكتسب الرأى ولو كان نقدا هذه المكانة الرفيعة إلا لأنه أداة لإصلاح الحكم ..

ومن أجل ذلك نرى الإسلام لا يعترف فى المجتمع بذات مصونة لاتمس بل إن الجميع أمام الشرع سواء .. وكل يخطئ ويصيب حتى رسول الله ﷺ كان فيما يعمل به برأيه الشخصى الخالى من الوحي — يخطئ ويصيب ولا يجد المؤمنون حرجا فى مخاطبته عليه السلام فيما أتى من أفعال وما يشير به من أقوال فلا يكون حرجا فى الأخذ بما يقولون^(٤) ..

وعلى ذلك فليس لأحد فى الإسلام من امتياز على غيره من المسلمين حتى يسان فلا يمس ويطاع فلا يناقش .. وفى ذلك يقول الإمام محمد عبده « إن الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم ولا مهبط الوحي وليس من حقه الاستشارة بتفسير الكتاب أو السنة بل هو وسائر طلاب العلم سواء وإنما يتفاضلون بصفاء

(١) عبد بن حميد فى تفسيره ، الطبرانى عن أبى ذر وحسنه السيوطى فى الصغير ج ١ ص ١١١ .

(٢) ابن ماجة — المناوى فى الكنوز ج ٢ ص ١٨٤ مطبوع بهامش الجامع الصغير للسيوطى .

(٣) نهج البلاغة للإمام محمد عبده ج ٣ ص ٨٨ ، مؤلف بنفس العنوان جمعه السيد الميرغنى من كلام الإمام على ونشر بالقاهرة سنة ١٩٤١ تحت عنوان « مجموعة الوثائق السياسية للباحث الهندى محمد عبد الله الحيدر ضمن وثائق بعث بها الرسول الكريم والخلفاء وقد علق عليها الأستاذ محمد خلف الله أحمد فى بحثه المقدم للمؤتمر الثالث للعلماء المسلمين .

(٤) فقرة معارضة الحجاب بن المنذر له عليه السلام فى منزل جيش المسلمين فى بدر ، ومعارضة عمر بن الخطاب فى فداء أسارى بدر ، وحديث تأييد النخل . من الأمثلة الشاهدة على ذلك .

العقل وكثرة الإصابة في الحكم ثم هو مطاع مادام على الحجة ونهج الكتاب والسنة — والمسلمون له بالمرصاد فإذا انحرف عن النهج أقاموه عليه ، وإذا اعوج قوموه بالنصيحة والإعذار إليه ، فالأمة هي التي تنصبه وهي صاحبة الحق عليه وليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلامهم ، كما خولها لأعلامهم يتناول بها أدناهم^(١).

وإذا فلا يملك أحد الحجر على مايقول غيره بل يجب تمحيص مايقول وهذه بيئة تسود فيها حرية الرأي ، ويعظم فيها حق النقد .. بيئة تسود فيها المساواة التامة بين الراعي والرعية ، ويسود فيها التسامح الحر .

وعلى ذلك فإن اضطهاد الآراء منشؤه سقوط هذه المساواة بين الناس وأن يعتقد الحاكم في نفسه النزاهة عن الخطأ ، أو يزين له من حوله من الحواريين ذلك ، أو يجعلونه أساسا من أسس العلاقة بينه وبين الناس .. حينئذ يكون التضيق على الآراء والأفكار ويضطر الناس إلى إعلان مالا يؤمنون بصحته من آراء ، ويتظاهرون بقبولها^(٢) ويكون من نتيجته أن ينقسم وجدان الأمة فتؤمن بآراء وأفكار ، وتعلن غيرها أمام السلطة خشية بطشها فإذا مااستقر في وجدانها هذا الانقسام أدى ذلك إلى نمائه في نفوسهم وإقبالهم على التظاهر بطاعة الحاكم خلاصا من عسفه^(٣) فيزيد من بطشه ويحرم مالا يحل تحريمه ، فيتغلغل في خفاياهم استمرارا وإرضاء لبطشه وتكون السلطة كلها في يده بمثابة

(١) راجع د. عماد عبد الحميد النجار — النقد المباح ص ٣٣٩ — ٤٠٠ نقلا عن الإمام محمد عبده — الإسلام والنصرانية .

(٢) من بحث للشيخ محمد أبو زهرة تحت عنوان « في المجتمع الإسلامي » منشور بأبحاث مؤتمر علماء المسلمين — المؤتمر الثالث لمجمع البحوث الإسلامي ص ٤٤٦ .

(٣) جاء في الصحيح عن عائشة رضي الله عنها قالت إن رسول الله ﷺ قال « إن شر الناس من ودعه الناس اتقاء فحشه » وجاء في صحيح البخاري عن أبي الدراء رضي الله عنه أنه قال « إنا نكشر في وجوه أقوام وقلوبنا تلعنهم » قال ابن العربي هذا على زعمه وصرامته في الحق — راجع في ذلك سعيد حوى — فصول في الإمرة والأمير ص ٦٣ .

عصاه التى يبطش بها ، وجواسيسه آذانه التى يسمع بها .. فينضب معين الفكر فى الأمة لانحباس الرأى لدى أصحاب الرأى فيها ، وإيثارا للسلامة ، فيسير الحاكم عندئذ — بعد إطفاء هذه الأنوار — فى ظلام دامس تزينه له بطانة لاتعبأ بغير صوالحها الشخصية ، فيرتطم بأمتة فى الظلام وتكون الكارثة لظنه الواهم أنهم معه على أعدائه كما يراهم ، مع أنهم كما يقول القرآن الكريم ﴿ تحسبهم جميعا وقلوبهم شتى ﴾ ^(١) بالنسبة إليه وصدق الله العظيم إذ يقول أيضا ﴿ ومن الناس من يعجبك قوله فى الحياة الدنيا ويشهد الله على ما فى قلبه وهو ألد الخصام ﴾ ^(٢)

ويقول فى ذلك ابن خلدون « إن الملك إذا كان قاهرا باطشا بالعقوبات ، منقبا عن عورات الناس وتعيد ذنوبهم ، شملهم الخوف والذل ، ولاذوا بالكذب والمكر والخديعة ، فتخلقوا بها وفسدت بصائرهم وأخلاقهم ، وربما خذلوه فى مواطن المدفعات ففسدت الحماية بفساد النيات ^(٣)

ولا يقللنا من عشرة هذه العيوب جميعها إلا أن تكفل حرية الرأى وتحاط بالضمانات الكافية حتى لاينحبس رأى ، وبذلك تبدو الحقيقة وتنصلح حال الأمة إذا أتاحت الفرصة للرأى الآخر أن يصل إلى الأذهان ، فيسمع الناس كلام الطرفين ويوازنون بين أقوالهما ، وبذلك يكون مجال الرجاء رحيب والتوصل إلى الحقيقة ممكن.

لكنهم إذا اقتصروا على سماع أحد الطرفين دون الآخر فهناك يستحكم الخطأ ويتصلب الوهم وتتطرق المبالغة إلى الصواب فينحرف عن حقيقته وينقطع عن إنتاج ثمرته .

(١) الحشر ١٤ .

(٢) البقرة ٢٠٤ .

(٣) ابن خلدون — المقدمة طبعة دار الشعب تحقيق د. على عبد الواحد وافي ص ١٦٩ .

ولما كانت مقدرة الإنصاف بين فريقين لأحدهما دون الآخر مدافع ونصير من أندر المواهب العقلية وجودا فعلى قدر ما يكون هنالك من المدافعين عن كل وجه من وجوه الحقيقة ، وعلى قدر ما يكون هنالك من المحامين عن كل رأى به ذرة من الصواب ، يكون التقرب إلى الصدق متيسرا والتخلص إلى الحق مستطاعا .^(١)

ثالثا : حرية الرأى وسيلة رقابة الشعب على حكامه :-

إن حرية الرأى تؤدي دورا هام في رقابة الشعب على حكامه .. فهي التى بها يتسنى للمحكومين الإخبار والتعليق على تصرفات المسئولين .. وهذا النوع من الرقابة يكفل للمواطنين سلامة تصرفات حكامهم^(٢) لأنهم سوف يكشفونهم بكل سوءة من سوءاتهم .. وفى ذلك قضاء على مستقبلهم السياسى فيضطرون إلى السقوط أو الامتثال للنظام والقانون .. وبعبارة أخرى ينشأ ما يعرف بالمجتمع المفتوح وهو ما يجعل العيب مضطرا إلى الانزواء والنقص فتسمو المصلحة العامة فيه وتزدهر .. وبغير ذلك لا يبدو للشعب من دور فى متابعة حكامه وإلزامهم سبل الهدى والرشاد .

ومن ثم يرى البعض^(٣) - بحق - أن مبدأ احتكار حرية الرأى أو القول وغيرها من وسائل التعبير عن الرأى ، والنشر ، فى يد الدولة - معناه الضغط على الفكر العام وجعله لا يتغذى - رغم أنه - إلا بالمواد التى تعدها له السلطة الحاكمة.^(٤) فأيا كان الأمر من أثر هذه الحرية واتساعها فإنها خير من

(١) انظر ميل - الحرية - ترجمة طه السباعى باشا ص ٩١ .

(٢) يقرر patin أنه إذا خاف المواطنون من ممارسة حق النقد فى مواجهة الأشخاص والهيئات العامة ، قلت عناية هؤلاء الأشخاص وهذه الهيئات بمهامها - انظر

- Rev. de sc Crim. 1954 p. 778

نقلا عن د. عماد عبد الحميد النجار - النقد المباح ص ٢٣٢ .

(٣) انظر د. عماد النجار - المرجع السابق ص ٦١ .

(٤) انظر جريدة أخبار اليوم بتاريخ ٢٨ - ٦ - ١٩٧٧ مقال مصطفى أمين حيث جاء به: انحطت اللغة =

الضغط ومن التغذى بأفكار تنظمها عبادة القوة أو عبادة المال^(١). ولما كانت حرية الرأي وسيلة إلى هذا الهدف الجليل وهو رقابة الحكام للحيلولة بينهم وبين الانحراف بالسلطة، فإن الوسيلة إلى ذلك تأخذ حكم تفضي إليه... فتكون واجبة على الكفاية — في الراجع من آراء الفقهاء.

رابعا : حرية الرأي وسيلة لرد الطغيان ومقاومة الظلم :-

وحرية الرأي أخيرا في مقدمة الوسائل لرد الطغيان، ذلك أنها قد أضاءت بنورها أعمال الحكام. فإن للشعب أن يقدر تصرفات حكامه، فحيث كانت صحيحة أجازها وحيث كانت باطلة حملهم^(٢) على العدول عنها — بما هو مشروع له من مقاومة الطغيان من جانب الحكام لخروجهم على مبدأ تنصيبهم للسلطة حيث التزموا عند توليهم إياها باحترام الحقوق والحريات ورعاية مصالح الأفراد وتحقيق الأمن والسعادة لهم — وخروجهم على هذا الواجب يعنى حق المواطنين في مقاومتهم واسترداد السلطة من أيديهم دفعا للظلم الذى أنزلوه بهم.

ومصادقا لذلك يذكر لنا التاريخ أن جارية بن قدامة دخل على معاوية ابن أبى سفيان فقال له معاوية :

= العربية عندما قيدت الأقلام وتحولت الصحافة إلى حصة إملاء الحاكِم يملى والكتاب يكتبون .. انحطت اللغة العربية عندما ارتفعت الكلمات من الرعب فى الأقلام وأصبحنا نتغزل فى الحاكِم بعد أن كنا نتعبد الله . وانحطت اللغة العربية عندما أصبحت البلاغة هى إبلاغ الشعب بما يريد الحاكِم بعد أن كانت البلاغة هى إبلاغ الحاكِم بما يريد الشعب — نقلا عن كتاب الأستاذ عبد المتعال الجبرى — الناصرية فى قفص الاتهام سنة ١٩٧٩ دار الاعتصام ص ١٣١ .

(١) انظر علال الفاس — النقد الذاتى ص ٧٤ وقارن أيضا :

- Dicey. A. V. : Law and public opinion in England. 1962 p. 433 - 448 .

(٢) انظر د. طعيمة الجرف — القانون الدستورى سنة ١٩٦٤ ص ١٥٨ وما بعدها وخاصة الجزء المعنون بحق مقاومة الطغيان وقد علل أصل هذا الحق من فكرة العقد الاجتماعى إلى فكرة القانون الطبيعى وقارن أيضا .

Burdeau : Traité de science politique, Tome IV le risistance à l'operssion, P. 495 .

ماكان أهونك على قومك أن سموك « جارية » .
فقال له جارية : وماكان أهونك على قومك أن سموك معاوية (المعاوية هي
الأنثى من الكلاب)
فقال له معاوية : اسكت لا أم لك ..

فقال له جارية : بل أم لى ولدتنى . إن القلوب التى أبغضناك بها لدينا فى
جوانحننا ، وإن السيوف التى قاتلناك بها لفى أيدينا وإنك لم تملكنا عنوة ، ولن
تهلكنا قسوة ، ولكنك أعطيتنا عهدا وميثاقا ، فأعطيناك سمعا وطاعة . فإن
وفيت لنا وفينا لك ، وإن جنحت إلى غير ذلك ، فإننا تركنا وراءنا رجالا شدادا
وأسنه حدادا ...^(١)

ومن هذه الإشارة العابرة نقف على حق الرعية فى مقاومة الحاكم إذا جنح
للظلم والطغيان ..

ومن الأمور اللافتة للأنظار أن الخلفاء الراشدين أنفسهم لم يعترفوا بهذا الحق
لسائر المسلمين فحسب ، بل كانوا كذلك يغتبطون كل الاغتباط بممارسة الرعية
لنقدهم وتقويمهم إن هم جنحوا للظلم أو ركنوا للطغيان ، مهما وصلت هذه
المقاومة وهذا النقد من إفراط .

فلقد كان أبو بكر يخطب الناس قائلا .. إن رأيتمونى على حق فأعنيونى
وإن رأيتمونى على باطل فقومونى^(٢)

وكان عمر يوصى رعيته بقوله : إن رأيتم فى اعوجاجا فقومونى .. فإرد عليه
أحد الرعية شاهرا سيفه قائلا .. والله ياعمرو لو رأينا فىك اعوجاجا لقومناه
بسيوفنا .. فيقول : الحمد لله الذى جعل فى أمة عمر من يقوم اعوجاج عمر
بسيفه .

(١) نقلا عن د. عماد عبد الحميد النجار — النقد المباح ص ٤٢٧ بالهامش .

(٢) كما كان يقول أيضا « أطيعونى ماأطعت الله فيكم فإن عصيته فلا طاعة لى عليكم » راجع (الطبرى ج ٣
ص ٢١٠) .

وبالمثل كان عثمان يقول : إني أتوب وأنزع .. والله لئن ردتني إلى الحق عبد لأذلن ذل العبيد ..

فأساس ذلك كله ماهو مقرر للرعية من حق اختيار الخليفة ورقابة أعماله ومشاركته في الحكم سواء بطريق مباشر أو غير مباشر (عن طريق ممثلين) وفي عزله إذا حاد عن الطريق القويم أو زاغ أو خالف مافوضته الأمة فيه ^(١).

وهكذا فإن زيغ الحكام وطغيانهم يخول المواطنين حق استرداد السلطة من أيديهم دفعا للظلم الذي أنزلوه بهم ^(٢).

وما كان للأفراد القيام برفع الظلم عن كاهلهم دون حقهم الأصيل في معرفة نشاطات الحكام والتعليق عليها وتأييدها إن كانت في إطار القانون والمصلحة العامة ورفضها إذا ما انحرفت عن هذا الطريق أو نأت عنه .

وهكذا تبدو منافع حرية الرأي التي هي بحق معيار الحكم على أنظمة الحكم . ومعيار القول بالتقدم أو التخلف لأمة من الأمم . وهو ما يجعلنا نقول مع جان بيوري من أنه ينبغي لنا ألا ندع فرصة تمر دون أن ندخل في الأذهان أن

(١) للتفصيل راجع د. عبد الحكيم حسن العيلي — الحريات العامة المرجع السابق ص ٢١٦ وما بعدها .

(٢) وذلك قوله عليه السلام فيما رواه علي بن أبي طالب « على الإمام أن يحكم بما أنزل الله ويؤدى الأمانة . فإن فعل فحق على الرعية أن يسمعوا ويطيعوا » فشرط الطاعة هو حكم الإمام بما أنزل الله فإن انتفى الشرط فلا طاعة للإمام وذلك مفهوم الحديث .

وكذلك قوله عليه السلام فيما رواه البخارى عن ابن أنس : « اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة ما أقام فيكم كتاب الله » .

فإقامة كتاب الله شرط السمع والطاعة للإمام (النسفى والخازن ج ١ ص ٣٦٥ . وكذلك ما رواه أحمد عن ثوبان والطبراني عن النعمان بن بشير أن رسول الله ﷺ قال « استقيموا لقريش ما استقاموا لكم فإن لم يستقيموا لكم فضعوا سيوفكم مع عواتقكم ثم أيدوا خضراءهم » وحسنه السيوطى فى الصغير ج ١ ص ٤٠ والمراد بقريش هنا « الأئمة » لما روى من قوله عليه السلام « الأئمة من قريش » مسند الطيالسى حديث رقم ٩٢٦ ، ٢١٣٣ انظر مفتاح كنوز السنة وضعه الدكتور أ. ي. فنسك وترجمه إلى العربية أحمد فؤاد عبد الباقي — طبعة معارف لاهور سنة ١٩٧٧ — ص ٦ .

حرية الرأي هي أساس التقدم البشرى^(١) وأن حرية التعبير والمناقشة هي شرط لا ريب فيه لأى نهضة سياسية واجتماعية وعلمية وفنية ، وأن اعتبارات المنفعة من ورائها ينبغى أن تعلو على أى اعتبار يعارضها ، فإن لكل عملة وجهها الآخر . وإن المعرفة لاتتم إلا بالإحاطة بما نراه من الأشياء ومالانراه منها ، مانحبه منها ومالا نحب . فإن مزاولة المعرفة الشاملة لمختلف جوانب الأشياء هي الطريق إلى العلم بمفهومه الصحيح .

ولاعجب أن العلم بهذا المفهوم ، قد عرفته ومارسته الحضارات المختلفة فى ازدهارها الخلاق ، وقد وجدت فيها عقول فاحصة متحررة متحركة متفتحة فى كل جوانب المعرفة ، إذ الجدل يغرس فى النفس الإدراك العميق وصقل الفكر الإنسانى لأى مجتمع يؤهل نفسه لبناء حضارى شامخ وحرية الرأي كما يرى البعض — بحق — هي الوسيلة الأولى فى صرح هذا البناء.^(٢)

خامسا : حرية الرأي وسيلة للتعبير عن الذات أو تحقيق ذاتية الإنسان :

إن أهم ملمح يحرص الإنسان على التعبير عن شخصه فيه هو رأيه — وتعبيره عنه هو الذى يحمل معنى مايعتمل فى وجدانه وعقله من فكر ، ويحرص جاهدا على أن يجابه جماعته وأقرانه به فى موضوع يعتقد أنه يهمهم ويستأهل أن يسترعى به نظرهم^(٣) لتعريفهم بشخصه ، فحرية التعبير وسيلة الشخص فى الإعراب عن سعادته ورفاهيته وكذلك مايعانيه من شقاء ومحن .. مايجبه ويأمله .. ومايفضه وينكره ..

وها هو ذا سقراط^(٤) Socrate يؤسس أهمية حرية الرأي على دعائتين أساسيتين — هما : —

(١) - Bury J : History of freedom of thought P. 171 .

(٢) راجع د. عماد عبد الحميد النجار — النقد المباح — المرجع السابق ص ٦٢ .

(٣) انظر الأستاذ محمد عبد الله جرائم النشر ص ٩٣ و د. عماد عبد الحميد النجار — النقد المباح ص ١٨ .

(٤) - Bury J : History of freedom of thought P. 23 .

- (١) حق الضمير الفردى فى ذاتية لا يمكن مسحها .
(٢) فائدة مؤكدة للجماعة عند ممارسة هذا الحق^(١)

أما بالنسبة للدعامة الأولى فيقول لقضاته الذين يحاكمونه بتهمة الإلحاد وإفساد الطلاب بما يبيده من آراء :

إذا شئتم أن تبرئوني على أن أهجر بحثى فى سبيل الحق فإنى سأقول لكم
إنى شاكر أيها الأثينيون — ولكنى أفضل طاعة الله الذى أومن أنه ألقى على
عاتقى هذا العبء . أفضل طاعته على طاعتكم . ولن أترجع عن اشتغالى بالفلسفة
مادام فى جسمى عرق ينبض .

سأواصل أداء رسالتى وأدنو من كل من يصادفنى وأقول له ألا تخجل من
انكبابك على طلب الغنى والجاه وانصرافك عن الحق والحكمة وعن كل
ما يسمو بروحك ؟ إننى لأعرف أيها السادة طعم الموت .. إننى لأخافه ..
ولعله شئ جميل ، ولكننى واثق أن هجر رسالتى شئ قبيح وأنا أفضل ما يحتمل
أن يكون جميلا على ماأنا واثق من أنه شئ قبيح^(٢) .

وقد أوردنا هذه العبارات الجميلة لإيضاح مدى حرص الشخص الذى يرى
فى رأسه رأى ويستعذب الموت فى سبيل الجهر به وأن ذلك خير عنده من
كتمان رأيه والكف عن الإعلان عنه .

والحق أن سقراط لو لم يدل بهذه الأفكار والآراء ويعلم عنها فى طلابه لما
كان سقراط ذلك الفيلسوف الذى يعد بحق أول شهيد ليس لحرية الرأى
فحسب وإنما أول شهيد من أجل مبدأ الحفاظ على الذات وعدم مسحها
والإبقاء على السمات الفكرية للشخص والحفاظ على الضمير الشخصى دون

(١) راجع الفقرات السابقة أولا وثانيا من هذا المطلب

(٢) . J . Bury. Ibid P. 23 .

وانظر أيضا — د. طه حسين — قادة الفكر ص ٥١ .

المساس به — وعلى هذا أبدا — يقيس التاريخ العظماء . فلو حالت ظروف دون نشرهم لأفكارهم لما كانت هذه الإنسانية على هذا النحو الذى هى عليه من العمران والتقدم .

فالإعلان عن رأى كما أشرنا — هو ذاتية الشخص سواء بسواء فالإنسان بغير فكره ليس إلا العدم بعينه وهو مايعنيه الإمام على بن أبى طالب بقوله : « تكلموا تعرفوا فإن المرء مخبوء تحت لسانه »^(١)

ولذلك نقول إن أمثال سقراط قد علوا بالضمير الفردى وشخصية الإنسان فوق القانون البشرى فدعموا الإنسان وحافظوا على شخصيته وكرامته^(٢)

والحق أن حرية التعبير تكون العنصر الأساسى فى شخص صاحبها فيقدر الشخص بمقدار ماله من آراء وأفكار .. فما يكون العلماء والفلاسفة بغير ما خلفوه من أفكار وآراء بل ما الأمة إذا نضب معين الفكر فيها ؟

إن هذه الخاصية (حرية الرأى والتعبير) تكفل للبشر التميز والتنوع وبغيرها يصبح الناس أرقاما متماثلة لامعنى لأى منهم يتفاضل به على غيره من الناس

وقد يقال إن الحاجة إلى حرية الرأى ليست بهذا المستوى العظيم لدى جميع البشر ، وهو ما يقلل من الإفراط فى الاهتمام بدعمها على هذا النحو — وليس من شك فى أن هذا القول يحمل فى ظاهره بعض الصحة ، ذلك أن المجتمعات لاتتهياً لها الظروف المواتية لكى يعبر مواطنوها عن آرائهم . فشواغل الرزق ومطالب الحياة والأسرة وسلطة الرياسة ممثلة فى السلطة وضغط الجهل وقيود العادات والتقاليد والعقائد فضلا عن سيطرة أصحاب المطابع والصحف والقائمين على إدارتها وغير ذلك من القيود ، من شأنها ولاشك أن تورد عبثا ثقيلًا على صاحب الرأى حينما يتجه إلى الإعلان عنه أو الجهر به .

(١) نهج البلاغة — الشيخ محمد عبده جزء ٤ ج ٤ ص ٩٣ .

(٢) انظر د. عماد عبد الحميد النجار — النقد المباح ص ١٩ .

وحقا فإن تصدى الشخص العادى للتعبير عن رأيه ، أمر تقف أمامه هذه القيود .. غير أن هناك بالضرورة أشخاصا لا يعبأون بهذه العقبات فيسعون إلى اجتيازها ويستعذبون الصعاب من أجل التعبير عن آرائهم ولعل الباقين من أفراد المجتمع يؤثرون تخصيص الأفضاذ للتعبير عنهم جميعا ^(١) مستبقين لأنفسهم الحق فى التعبير حينما يحفزهم عليه حدث يحرك وجدانهم ويلهب مشاعرهم كخطر داهم أو أزمة عامة وهو ما يعرف لدى علماء الاجتماع بتمدد الذات دفاعا عن مصلحة المجتمع ذلك أن الإحساس بالجماعة ومصلحتها يعلو عند الفرد على إحساسه بذاته الفردية حتى أنه يكون على استعداد تام ورضى كامل بتقديم نفسه وماله فداء للجماعة ومصلحتها ^(٢).

على أن ذلك لا يقلل من قيمة حرية الرأى فى ذاتها مهما قل عدد المواطنين الذين يصرون على ممارستها وتحقيق ذواتهم عن طريقها .. فكما يقول الأستاذ محمد عبد الله « إن أحدنا قد لا يأتى عليه يوم يستعمل مارخص له به من سلاح ولكن وجود السلاح أمر يحسب له حسابه ^(٣) »

وشتان بين عدم ممارسة حق من الحقوق العامة بمعرفة صاحبه وإرادته وبين حرمانه من ممارسة هذا الحق فمن يمتنع بإرادة حرة — عن ممارسة حقه الانتخابى مثلا يعبر عن ذاته ورأيه أما من يحرم من ممارسة هذا الحق فإن ذلك يشكل بالنسبة إليه أمرا بغيضا على النفس كما ينطوى على المساس بصاحبه ^(٤).

(١) انظر الأستاذ محمد عبد الله — جرائم النشر ص ٩٤ وأيضاً د. عماد عبد الحميد النجار فى النقد المباح ص ١٩ ، ٢٠ وهؤلاء الأشخاص هم الذين يعرفهم علماء الاجتماع « بالزعماء » .

(٢) محاضرات د. حسن شحاتة سقافان لطلبة قسم ليسانس الآداب اجتماع — بجامعة القاهرة سنة ١٩٥٦ ، ١٩٥٧ .

(٣) الأستاذ محمد عبد الله — جرائم النشر ص ٩٤ .

(٤) وذلك شأن ما صدر فى مصر مؤخراً من تشريعات العزل السياسى وحرمان بعض أعضاء أحزاب ما قبل الثورة من ممارسة حريتهم الحزبية تعبيرا عن رأيهم السياسى وكذلك حظر تشكيل أو تأليف أحزاب دينية فى مصر — استقلالاً عما جرى عليه العمل فى الديمقراطية الغربية مما يثير الدهشة فى بلد إسلامى كمصر أغلبية مواطنيه من المسلمين .. وينص دستورنا على أن الإسلام دين الدولة الرسمى وأن الشريعة الإسلامية هى المصدر =

هذا ولما كان الرأى فكرا ، والفكر وظيفة من وظائف المخ أو العقل فقد اقتضى ذلك أن الناس الذين علمتهم التجارب أن يمتنعوا عن التعبير عن رأيهم سرعان ما يتعطل تفكيرهم^(١) تعطلا تاما وسوف يتعطلون كذلك عن أن يكونوا مواطنين بأى تعبير حر — فيما يقول هارولد لاسكى^(٢) .

وعلى ذلك فحرية الراى هى أداة التعبير عن الذات وتحديد ملامحها ولذلك أثر عن سقراط قوله لمن جالسه صامتا — كلمنى حتى أراك ..^(٣) وعن على بن أبى طالب من بعد قوله « تكلموا تعرفوا فإن المرء مخبوء تحت لسانه »^(٤)

والخلاصة أن حرية الرأى وسيلة تحقيق مصلحة أودرء مفسدة ومن ثم تأخذ حكم ماتفضى إليه^(٥) وإذا رجعنا إلى الفقه الإسلامى نجد ابن تيمية يقول « من استقرأ الشريعة فى مواردنا ومصادرها وجدها مبنية على قول الله تعالى ﴿ فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه ﴾^(٦) — ﴿ فمن اضطر فى مخصصة غير متجانف لإثم فإن الله عفور رحيم ﴾^(٧) »^(٨)

فكل مااحتاج إليه الناس فى معاشهم ولم يكن سببه معصية — هى ترك

= الرئيسى للتشريعات .. مما يشكل إحباطا لرغبة الغالبية المسلمة .. ثم يدعى بأن ذلك باسم الديمقراطية أن مثل هذا التشريع لا هو من الإسلام ولا هو من الديمقراطية ولا من الوطنية فى شىء .

(١) وهذا ما تشير إليه الحقائق العلمية .

Harold Lsky : Grammar of politics 1963

(٢) انظر

وخاصة الفصل الذى عنوانه Rights ص ٨٩ .

(٣) نقلا عن د. عماد عبد الحميد النجار — المرجع السابق ص ٢١ .

(٤) نهج البلاغة الذى جمعه الشريف الرضى من كلام الإمام على بن أبى طالب للشيخ محمد عبده — ج ٤ ص ٩٣ .

(٥) قارن ابن القيم — أعلام الموقعين ج ٣ ص ١٤٧ ، د. محمد سلام مذكور — أصول الفقه طبعة أولى سنة ١٩٧٦ ص ١٨١ .

(٦) انظر د. مصطفى زيد — المصلحة فى التشريع الإسلامى ونجم الدين الطوفى سنة ٥٤ ص ٥٧ ومابعدها وأيضا ابن تيمية — السياسة الشرعية — القاهرة سنة ١٣٨٧ هـ ص ٩٠ .

(٧) البقرة ١٧٣ .

(٨) المائدة ٣ .

واجب أو فعل محرم — لم يحرم عليهم لأنهم فى معنى المضطر الذى ليس يباغ ولا عاد فأصحاب هذا رأى على أن الأحكام الشرعية مدارها المصلحة والعرف مادامت لا تخالف ^(١) قاعدة كلية ومادامت تتفق مع مبادئ الشريعة وقوانينها — وهى المعروفة بالمصلحة المعتبرة شرعا وكلاهما أى المصلحة والعرف من مصادر استنباط الأحكام الشرعية فى الإسلام .

فالمراد بالمصلحة فى لسان الشريعة جلب المنفعة ودفع المضرّة فى حدود المحافظة على مقاصد الشريعة .

وقد تتبع الفقهاء الأحكام فوجدوا أنها موضوعة لصالح الناس كما دل على ذلك قوله تعالى * وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين * وأساس الرحمة جلب المنفعة ودفع المضرّة .

والمستقرى لمقاصد الشريعة الإسلامية يجدها كلها أمورا معقولة المعنى ولو خلى العقل ونفسه ، لوصل إلى معرفة الكثير منها دون توقف على ورود الشرع بها . أى النص عليها مما عبر عنه الأصوليون بالتحسين والتقبيح العقليين وفى ذلك يقول الغزالي ^(٢) : وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة « مقاصد الشريعة » « والزجر عنها يستحيل ألا تشتمل عليه ملة من الملل ولذلك اتفقت جميع الشرائع على تحريم الاعتداء على واحدة من الخمسة المشار إليها ... »

والمصلحة المطلوبة فى الإسلام لذاتها والدليل على ذلك أنه لما كثر القتل بين قراء القرآن فى بعض المواقع فى خلافة أبى بكر الصديق أمر الخليفة — باقتراح من عمر — بتدوين القرآن الكريم وجمعه فى مصحف واحد إذ قال له : « هو والله خير » والخير هو المصلحة ^(٣) فلو لم يرد فى الخير أو المصلحة أو بتعبير آخر المنفعة نص لكان مطلوبا بالذات سواء على وجه الوجوب أو على وجه الإباحة

(١) راجع — الشيخ عبد الرحمن تاج — السياسة الشرعية والفقہ الإسلامى ص ١٠ .

(٢) المستصفى ج ١ ص ٢٨٧ ، ٢٨٨ لأبى حامد الغزالي .

(٣) راجع — أصول الفقہ — د. محمد سلام مذكور ص ١٧٢ ، ١٧٣ ، ١٧٧ .

فيما يقول البعض لأن أصل المضار التحريم والمنافع الحل^(١) وكما صرح بذلك الرازي في المحصول بأن الأصل في المنافع الإباحة والمضار المنع .

وتلخيصا لما تقدم نقول إن المفكرين الوضعيين أجهلوا أنفسهم سواء في الفلسفة النظرية أو النفعية العملية ليجدوا مبررا أو سندا تستند إليه حرية الرأي عامة وحرية النقد السياسي خاصة . وما كان أغناهم لو أنهم قرؤا الإسلام وهو السباق دائما والدقيق في تعبيره والشامل لما يعجز عن جمعه فكر وضعي ... نقول ما كان أغناهم أن يطالعوه فيجدون أن فقهاء الإسلام درسوا المنفعة تحت اسم المصلحة وكانت مقصدا إسلاميا هاما وضعه الشارع موضع الاعتبار .. كما جعل الوسيلة المؤدية إليه تأخذ حكمه .. وحرية الرأي السياسي أو النقد السياسي هي على التحقيق وسيلة تحقيق المصلحة التي هي المنفعة وبتعبير آخر هي في مفهوم الإسلام من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .



(١) انظر — د. محمد سلام مذكور — الإباحة ص ٤٩٩ وما بعدها .

الفصل الثانى

الأسس التشريعية لحرية الرأى السياسى

تقديم وتقسيم :

نقصد بالأسس التشريعية تلك التى تنص عليها وثائق مكتوبة ، كإعلانات الحقوق ، ومقدمات الدساتير ، والدساتير ، وسائر الوثائق التشريعية ..

وكذلك مايقوم مقام هذه الوثائق من أعراف يلتزم المشرع بمراعاتها . وهى ماعرف فى الاصطلاح بالمبادئ الدستورية العامة .

ولاتستند هذه المبادئ إلى نص مكتوب .. فهى من عمل القاضى الذى يستخلصها من مجموعة القواعد التى تحكم المجتمع فى بلد معين وزمن معين والذى يجبر الإدارة على احترامها عن طريق إبطال كل عمل صادر منها يخالف هذه المبادئ التى تجد حدها الطبيعى فى روح التشريع العام الذى ينظم المجتمع ممثلا فى ظروفه السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، بل .. والفكرية والروحية ..

ومن ثم فكل مجتمع يقوم على مبدأ سيادة القانون ، لابد أن تتوافر له هذه المبادئ ولو لم ينص عليها صراحة وفق مايرى البعض^(١).

وعلى ذلك تنقسم هذه الدراسة إلى المباحث التالية :

١ — المبحث الأول : المبادئ الدستورية العامة .

٢ — المبحث الثانى : وثائق حقوق الإنسان ومقدمات الدساتير .

(١) راجع — د. فؤاد العطار : القضاء الإدارى ص ٦٠ وما بعدها ويلاحظ أنه يرجع الفضل فى إبراز هذه المبادئ العامة للقانون إلى مجلس الدولة الفرنسى الذى يقول — أنه قرر هذه المبادئ فى أحكام عدة ، وكان ذلك بعد هزيمة فرنسا سنة ١٩٤٠ وانهيار الجمهورية الثالثة مع ما استتبع ذلك من انهيار ما كان مستقرا فى ظلها من مبادئ دستورية .

وإذا كنا قد قصرنا دراسة المصادر المكتوبة على وثائق حقوق الإنسان ومقامات الدساتير، فذلك لسببين :

أ — أننا لم نجد خلافاً في شأن القيمة القانونية للدستور ومدى إزماء لكل السلطات .

ب — أن القانون العادى لم ينشأ هذه الحرية .. بل تناولها بالتنظيم فحسب .



المبحث الأول المبادئ الدستورية العامة

فى هذا المبحث نتناول بالدارسة ما إذا كانت هناك قيود تقيد سلطان الدولة عدا ما هو منصوص عليه فى دستورها أو بعبارة أخرى — ما إذا كانت هناك مبادئ عامة يجب على المشرع ، والقاضى احترامها .. ثم نببحث مصدر تلك القيود وطبيعتها . أى مبلغ قوتها الملزمة للدولة ، وذلك لدى من يسلم — من رجال الفقه — بوجود مثل تلك القيود ، ومدى علاقة حرية الرأى فى الميدان السياسى بتلك المبادئ .

أولاً : الخلاف حول وجود المبادئ العامة التى تقيد سلطان الدولة :

ثمة خلاف فى الفقه حول وجود قيود تحد من سلطان الدولة غير ما هو مدون ، بدستورها من قيود .

ففى انجلترا : كان يرى بعض رجال الفقه الدستورى أن سلطة البرلمان مقيدة — من الناحية القانونية - In Law بمبادئ الأخلاق وأحكام القانون الدولى العام ، لا من الناحية الفعلية أو الواقعية in fact وفى ذلك يقول بلاكستون Blackstone إن قانون الطبيعة معاصر لنشأة الجنس البشرى ، وذلك القانون من صنع الله ، ولذلك فهو أسمى مرتبة مما عده من القوانين .. ذلك القانون ملزم لجميع بنى البشر فى مختلف الأزمنة والأمكنة . وكل قانون يضعه البشر مخالفاً لذلك القانون الأسمى يصبح باطلاً^(١)

(٢) كما كان يرى البعض أنه ليس للبرلمان الانجليزى أن يمس سلطات الملك
The Prerogative .

(1) Blackstone : Commentaries P. 41 .

(2) Stubbs : Const . History of England, vol . II., 1883 page 1 - 5 .

أما فى العصر الحديث فالرأى السائد فى انجلترا هو عكس ماتقدم سواء كان ذلك لدى رجال الفقه أو رجال القضاء .^(١) بمعنى أن البرلمان الانجليزى لا يعد فحسب بمثابة سلطة تشريعية بل يعد كذلك جمعية تأسيسية .

فالدستور الانجليزى كما هو معلوم دستور مرن . والبرلمان إذن يستطيع تعديل أو وضع أى تشريع سواء كان تشريعا عاديا أو دستوريا — بل إن البرلمان يعد فضلا عن ذلك « صاحب سيادة » وذو سلطة مطلقة^(٢) فى رأى فقهاء القانون العام الانجليزى بخلاف ماهو معروف فى فقه الديموقراطية الكلاسيكية من أن السيادة صاحبها الأمة والأمة وحدها ، أما البرلمان فشأنه شأن غيره من السلطات لا يعد صاحب سيادة وإنما صاحب اختصاصات قررها الدستور^(٣) .

فالمقصود بسيادة البرلمان فى انجلترا أنه يستطيع من الناحية القانونية أن يصدر تشريعا يصدد أى موضوع من الموضوعات ، سواء كان من التشريعات العادية أو الدستورية وفى مجال الحريات العامة وحقوق الأفراد .^(٤)

فللبرلمان سلطة مطلقة ، وفى ذلك يقول Duguit إن إعلان الحقوق Bill of Rights لسنة ١٦٨٨ كان يقصد بها لدى الانجليز تقييد سلطة الملك لاسلطة البرلمان . ثم يقول « حين يتكلم الانجليز عن حريتهم فإنهم لا يعنون إلا استقلالهم إزاء الملك أما البرلمان فهو لديهم لحدود لسطانه » .

غير أنه إذا كانت سلطة البرلمان الانجليزى من الناحية القانونية مطلقة وغير مقيدة أو محدودة ، فإنه من الناحية الواقعية (العملية أو السياسية) لا يمكن أن تكون كذلك ، وفى ذلك يقول المستشار السير سالموند^(٥) « أنه مهما اتسع

(١) Dicey : Introduction to the study of the law of the const. 9 th ed. 1945 Lonfon P. 61 - 63 .

- Ibid : p. 88 - 91-

(٢)

(٣) راجع الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى — المبادئ الدستورية العامة ص ١٢٩ — ١٤٠ ، ص ٣٠٢ — ٣٠٦ .

- Duguit : Lecons de dr. Puplic p. 255.

(٤)

- Sir Salmond ± Jurisprudence (10 th ed London 1897 p. 493)

(٥)

نطاق سلطان الحكومة فإن ثمة مسائل تقع — من الناحية العملية — خارج نطاق ذلك السلطان . إذ أن مدى ذلك السلطان إنما يسيطر عليه عاملان .

الأول : مبلغ ما يحزره صاحب السلطة من قوة مادية .

الثاني : مبلغ استعداد المجتمع لقبول تلك القوة أو للخضوع لها .

ولا يمكن القول بأن واحدا من هذين العاملين غير ذي حدود . لذلك لا يمكن القول بأن السيادة — من الناحية الواقعية — غير محدودة ، وذلك هو ماسبق للفيلسوف بنتام Bentham أن أشار إليه^(١)

إن تلك القيود التي تقيد سلطان البرلمان — من الناحية الواقعية — إذا نحن نظرنا إليها في صورتها على النحو الذي يرسمه لنا ، أو يصوره رجال الفقه الانجليزى فإننا نجدها مصطبغة بعدة ألوان .

فمن تلك القيود ما يتصل بالرأى العام أو هيئة الناخبين ، وأخرى تتصل بأحكام القانون الدولى العام أو بما يعقد من اتفاقات بين انجلترا وغيرها .

فهذه جميعا قيود ، نجد البرلمان يعمل لها حسابا كبيرا فى الواقع — على أنها إذا كانت تقيد حريته وسلطانه من الناحية الواقعية ، فإنها لاتقيده من الناحية القانونية .

وبيان ذلك فى الواقع أن إرادة الناخبين تستطيع فى النهاية أن تكون لها الكفة الراجحة فى الميزان . ذلك أن أية هيئة حاكمة تعمل حسابا كبيرا لما قد يخشى من أن يقوم المحكومون (أو عدد كبير منهم) برفع علم المقاومة لما تضعه تلك الهيئة من قوانين ، إن ذلك الحساب أو ذلك القيد نجده حتى فى أكثر الملكيات استبدادا^(٢)

(1) Bentham : Fragment on Government, ch : 4 Sects 35 - 36.

(٢) راجع الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى — المبادئ الدستورية العامة — المرجع السابق ص ٦٠٤ —

وما كان صحيحا بالنسبة للحكام المستبدين يكون من باب أولى صحيحا بالنسبة للبرلمان ومايزاوله فى انجلترا الآن من سلطان .^(١)

والخلاصة : أن الحكومات أو البرلمانات إذا صح أنها تتجه أحيانا اتجاهات لا تتفق مع رغبات الشعب ، إلا أنها مع ذلك تعمل حسابا كبيرا لرأى عام قوى منظم وهى عادة لا تخالف هذا الرأى العام حين يبدو اتجاهه بصورة بينه ، لاسيما حين يبدو ذلك الاتجاه قويا وبخاصة حين تخشى مقاومته أو ثورته .

ثم إنه يجب ألا يفوتنا أن النظام البرلمانى هو نظام حزبى . فهناك إذا قيود على سلطان البرلمان تتكون سلاسلها من حلقات الاعتبار المتصلة بالنضال الحزبى . فكل حزب يعمل حسابا لما يخشاه من الهزيمة أمام منافسية فى الانتخابات القادمة .

وكذلك فإن البرلمان فى انجلترا يتقيد سلطانه كذلك — فى الواقع — بأحكام القانون الدولى العام حتى أنه يقال عادة *International Law is part of the Law of England* .

ولكن كل ماتعنيه تلك العبارة هو أن قانون انجلترا يفترض فيه ألا يكون مخالفا للقانون الدولى العام ويترتب على ذلك أنه إذا قام فى الأذهان شك بصدد تفسير نص من نصوص القانون الانجليزى فإن المحاكم تفسره ذلك التفسير الأكثر انسجاما مع أحكام القانون الدولى العام .
وتلك قيود تقيد سلطان البرلمان جرى بها العرف .

ونضيف إلى ماتقدم مثلا آخر هو ماجرى عليه العرف من أن التغيرات الأساسية فى سياسة البلاد يجب ألا تجرى إلا بعد إجراء انتخابات عامة لاستشارة البلاد^(٢) .

(١) راجع Dicey — المرجع السابق ص ٧٨ — ٧٩ .

(٢) Jennings W.I : The law & the const. 3rd ed. London 1943 p. 157.

ومما تقدم يتبين أنه ليس بذى جدوى أن نقرر ونؤكد سيادة البرلمان من الناحية القانونية — In Law — في غير مراعاة للقيود التي تقيد تلك السيادة من الناحية الواقعية ^(١) — In Fact .

ويجدر بنا أن نذكر أن العرف لا يقيد البرلمان — من الناحية القانونية — وإن كان يتقيد به ويتبعه عادة — من الناحية الواقعية أو العملية والمتأمل في العرف والمبادئ الدستورية العليا يجد تقارباً كبيراً بينهما حتى أننا نستطيع أن نقرر أن احترام العرف مبدأ من المبادئ الدستورية العليا في الديمقراطية الغربية وأن المبادئ الدستورية العليا في جماعة من الجماعات ليست إلا عرفاً من أعرافها تكتسب قوتها وإلزامها — للمشرع والقاضي على سواء — من إيمان الجماعة بها والعمل بها أيضاً مما يقتضي تقرير الجزاء على مخالفتها .

أما في فرنسا : فلقد كان الرأي السائد فيها إلى ما قبل عهد الثورة الفرنسية أى في القرنين السابع عشر والثامن عشر مماثلاً للرأي السائد الآن في إنجلترا أى أن للشعب وممثليه « البرلمان » سلطاناً مطلقاً ^(٢) وذلك هو ما كان يقول به Jurieu ورسو

ولكن حين جاءت الثورة الفرنسية فإننا نجد أن رجالها نأوا عن الوقوع في هوة ذلك الخطأ .

فالمذهب الفقهي السائد الآن في القانون العام الفرنسي هو أن الدولة ترتبط ويجب حتماً أن ترتبط — بمبادئ عليا ذلك أن سلطة الدولة ليست مطلقة بل مقيدة .

وذلك لأنها — على حد تعبير الأستاذ كاريه دي مالبرج Carré de Malberg — سلطة من طبيعة قانونية ولذلك كانت سلطة خاضعة للقواعد القانونية

(1) Wade E.s & phillips C. : Const 2nd ed. New York 1927 p. 68.

نقلا عن الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى — المبادئ الدستورية — العامة ص ٦٠٨ .

(2) Dugit : Lecons de dr. public p. 256.

Soumise au droit.. ونجده في موضع آخر يقول : ليست السيادة عبارة عن مجرد قوة غاشمة une pure force brutale إنما هي ثمرة توازن بعض القوى un equilibre de force توازنا أصبح مستقرا استقرارا كاملا بحيث ينتج منه تنظيم ثابت لمجتمع .

فالدولة تفترض في أساسها ذلك التنظيم أى أنها تفترض وجود قوة تنظيمية— ونعنى بذلك وجود قوة تنظمها مبادئ قانونية ، وتزاول تلك القوة طبقا لأوضاع معينة ، وبواسطة هيئات معينة . وبناء على ذلك كانت مقيدة بالقانون Limitee par du droit

وبما أن الدولة لا يمكن أن توجد بدون ذلك التنظيم أو النظام القانوني ، فإنه يترتب على ذلك أنه لا يمكن تصور الدولة إلا خاضعة لقواعد قانونية ^(١) règle de droit

ونجد لدى الأستاذ دوجي على وجه الخصوص ، ذلك الاهتمام الكبير بتقييد الدولة بواسطة القواعد القانونية . وذلك قوله ^(٢) . إذا لم تكن الدولة خاضعة لقانون معين يقيد نشاطها فإن صرح القانون العام مآله إلى الانهيار .

كما نجد أيضا أن العميد هوريو يقرر بأن هذه المشكلة مشكلة تقييد السلطة بواسطة القانون Droit تعد من بعض النواحي ، المشكلة الوحيدة للقانون العام ^(٣) . La question unique du droit publique .

(1) Carré de Malberg : Contribution à la théorie générale de l'Etat. Paris - Sirey ed. 1970 T1 p. 229 .

نقلا عن المبادئ الدستورية العامة ص ٦١٠ .

وراجع أيضا : Waline M. : L'individualisme et le droit; paris - 1945. p. 397 - 398 .

(2) Dugit : Tr. Dr. const. T.1 p. 642.

Hauriou : Principes de dr. pub. p. 706

(٣) راجع

ثانيا : الخلاف حول ماهية هذه القيود أو المبادئ ، ومصدرها وقوتها :

إذا كنا نجد اتفاقا بين فقهاء القانون العام في فرنسا حول المشكله السالفة ، مشكلة البحث فيما إذا كانت سيادة الدولة مقيدة أو مطلقة . أو بمعنى آخر مشكلة ماإذا كانت هناك مبادئ عليا خارج ما هو منصوص عليه في دستورها — تقيد سيادة الدولة وتحد من سلطانها — إلا أننا لا نجد مثل ذلك الاتفاق إذا أردنا أن نبحث ماهي تلك القيود أو المبادئ العليا ، وماهي السلطة التي تفرض تلك القيود ، أو تضع تلك القيود ، وأن تضع تلك المبادئ العليا ، وهل تحرز تلك المبادئ قيمة قانونية بحيث يصبح للقضاء الحق في أن يمتنع عن تطبيق تشريع يخالفها (كما هو الشأن في حالة مخالفة ذلك التشريع لنص من النصوص الدستورية) ، أم أنها ليست لها سوى قيمة أدبية أو سياسية بحتة ؟ وهل تعد هذه المبادئ العليا أعلى من المشرع العادي (السلطة التشريعية) فحسب ، أم تعد كذلك أعلى من المشرع الدستوري بحيث يغدو واجبا عليه احترامها وعدم مخالفتها حين يريد وضع دستور أو يريد تعديله ؟ وهل يشترط النص عليها في الدستور ، أم لا يشترط ذلك ؟ هذه كلها أسئلة تثير مسائل ومشاكل غاية في الدقة . ولذلك كان طبيعيا ألا نجد اتفاقا في الآراء بصدد هذا وإنما نجد آراء ونظريات ومذاهب مختلفة نعرضها فيما يلي :—

أولا : نظرية التحديد الذاتي « النظرية الألمانية » : L'auto-Limitation

المعروف في الفقه أن هذه النظرية هي نظرية استتبطها في القرن ١٩ الفقهاء الألمان وعلى رأسهم Ihiring & Jellinek وكذلك بعض الفلاسفة الألمان مثل Kant وقد أطلق عليها الفقه الفرنسي La theorie de L'auto limitation

فقد حاول الفقهاء الألمان التوفيق بين « سيادة الدولة » وبين ضرورة خضوعها للقانون Droit فاستتبطوا تلك النظرية وخلاصتها أن الدولة لايمكن تقييدها إلا بإرادتها ذاتها . وفي هذا تلخص سيادتها أي أن الدولة هي التي تخلق القانون وهي إذا لاتتقيد به إلا وفق الحدود التي ترسمها أو القيود التي تضعها بأيديها على أيديها .. يقول Seydele من الفقهاء الألمان :

C'ect un principe hors de toute contestation, qu'il n'y a pas de droit au-dessus de l'Etat ,qu'il n'y a pas de droit à cote de l'Etat, qu'il n'y a pas de droit que par l'État^(١)

نقد النظرية :

غير أن هذه النظرية قد لاقت في فرنسا كثيرا من المعارضة والنقد فنجد مثلا أن Duguit يقرر « أن قيذا لايمكن وضعه أو رفعه أو تعديله إلا وفق مشيئة الشخص الذى يوضع ذلك القيد عليه — ليس قيذا » كما أن القول بأن الدولة يصح وصفها — فى هذه الحالة — أنها مقيدة بالقانون — إنما يعد « ذلك القول » بمثابة ضرب من ضروب الهذر^(٢) Une Simple plaisanterie

^(٣) نظرية القانون الطبيعى Dr. Naturel والمذهب الفردى Doctrine Individualiste

يجدر بنا أولا أن نوجه الأنظار إلى أن الديموقراطية الكلاسيكية (السائدة فى العالم الحر) ذات نزعة فردية وإن كانت هذه النزعة الفردية فيما يرى البعض آخذة الآن فى الزوال .

يرى أصحاب هذا المذهب أن للأفراد حقوقا ولدت معهم . فهى إذاً لاصقة بهم لا انفصال لهم عنها . أو بعبارة أخرى أن للإنسان حقوقا طبيعية اكتسبها لمجرد كونه إنسانا . نشأت معه منذ نشأ ثم ظل محتفظا بها فى المجتمع ، لذلك فهى تعد سابقة على نشأة الدولة وقيامها ، وأن لها مقاما فوق مقامها ،

(1) Duguit l'Etat T.I p. 122 et s.

Duguit : Tr . de const . r I p. 50 et s.

(2) Duguit : Tr . de dr. const. 2nd ed t. IIIp. 547 , 548.

Jéze, Michoud ذلك

نقلا عن الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى — المبادئ الدستورية العامة ص ٦١٤ .

(٣) جمعنا بينهما لما بينهما من صلة وثيقة فأنصار المذهب الفردى يستدلون فيما يستدلون إليه — إلى نظرية القانون الطبيعى .

وأنها فرض إذاً على الدولة واجب احترامها ، وأن الغاية من قيام الدولة ومما يتقرر من قواعد قانونية إنما هي حماية تلك الحريات والحقوق الفردية . وهي حقوق يتبينها الفرد بفطرته أى بمجرد إحساسه وشعوره^(١) فليس من الجائز أن يمتد سلطان الدولة إلى المساس بحقوق الفرد وحرياته إلا بمقدار ماتتطلبه ضرورة حماية حقوق الآخرين وحرياتهم . وحرية الرأى فى الميدان السياسى إحدى تلك الحريات على مارأينا .

كانت هذه ولازالت فلسفة العالم الغربى ففى هذه الفلسفة تعد الدولة فى خدمة الأفراد ، وغايتها كفالة حقوق الأفراد وحرياتهم وتنمية developpment شخصياتهم .

والخلاصة أنه ليس للدولة أن تضع على حرية الفرد من الحدود والقيود إلا القدر الضرورى اللازم لكفالة الحرية لجميع الأفراد ثم إن تلك القيود لا يصح وضعها إلا بتشريع Loi .

ثالثا : نظرية العميد Duguit القاعدة القانونية :

يرى دوجى أن المشرع فى كل بلد من البلاد مقيد بقانون Droit أعلى منه وحتى فى بلد كانجلترا التى يعد السلطان المطلق للبرلمان مبدأ من المبادئ الأساسية فيه ، وحتى مثل ذلك البلد ، نجد فيه بعضا من القواعد العليا لا يقبل الضمير الانجليزى أن يرى حرمتها وقد انتهكت على يد البرلمان .^(٢)

ذلك القانون الأعلى هو ما يطلق عليه دوجى « القاعدة القانونية » La règle de droit وهذه القاعدة القانونية تحمل فى طياتها بصورة كافية جزاءها الاجتماعى sanction sociale ، ذلك لأن هذه القاعدة هى وليدة رابطة التضامن الاجتماعى Solidarite sociale ، وأعضاء المجتمع يستشعرون قوة

(١) دوجى — دروس فى القانون العام ص ٤٣ .

(٢) دوجى — المطول ج ١ ص ١٥٤ .

هذه الرابطة التي تربط بينهم ولذلك نجدهم لا يحجمون عن استنكار ، بل وعن مقاومة ما يوجه إلى تلك الرابطة من إنكار أو من اعتداءات^(١) .

وهكذا نرى أن دوجي قد جعل للقانون مصدرا خارجا عن إرادة الدولة *une source extra-étatique* وأن تلك القاعدة القانونية (أو ذلك القانون الأعلى أو بعبارة أخرى ذلك المبدأ الأعلى) قد وجدت قبل أن توجد الدولة ذاتها . فهي لذلك أعلى من الدولة وقد فرضت على الدولة كما فرضت على الأفراد طاعتها^(٢) وأن كل التشريعات (حتى التشريعات الدستورية) الصادرة عن الدولة يجب أن تخضع لتلك القاعدة القانونية (المبدأ الأعلى) التي تعد وليدة الروابط الاجتماعية أى وليدة حياة المجتمع الذي وجد قبل أن توجد الدولة وليست وليدة إرادة الدولة أو المشرع

وإذا كان دوجي قد جعل للقاعدة القانونية مصدرا خارجا عن الدولة فذلك لأنه يرى — كما قدمنا — أن الدولة لاتعد — حقا — مقيدة بالقانون ، إذا كانت هي وحدها التي تستطيع وضع ذلك القانون أو بعبارة أخرى ، تستطيع وضع القيد على سلطانها كما تستطيع رفعه .

فلوجي يرى أن هذه المبادئ العليا المفروضة على الدولة هي قواعد قانونية لأن ثمة جزاء (على مخالفتها) تكفله ضمانات لاحترام هذه القواعد نجدها في

(١) - Duguit : l'Etat T. I p. 116.

(٢) لعل دوجي في ذلك قد تأثر ببعض دور كايم وأوجست كونت في علم الاجتماع حيث أثبتا أن الظاهرة الاجتماعية تتميز بالتلقائية والجبرية والذاتية كما أن القاعدة القانونية في نظر علم الاجتماع تعبر عن الضمير الجمعي أو إرادة الجماعة التي تتميز عن إرادة الأفراد المكونين لها .

(٣) راجع دوجي — المجلد — الطبعة الثانية ج ١ ص ٣٣ حيث يقول :—

Je suis convaincu que le droit n'est pas une création de l'Etat, qu'il existe en dehors de l'Etat.. et que la règle de droit s'impose à l'Etat comme elle s'impose aux individus.

وفي ج ٣ طبعة ثانية ص ٣٥٥ من المرجع السابق نجده يقول :—

L'Etat législateur est lui même lié par un droit supérieur à lui .

قوة الرأي العام فى البلاد المتمدينة . تلك القوة التى تبرز بصورة بينة حين يحدث انتهاك لحرمة تلك القواعد — فحيث يحدث رد فعل فى الشعور العام . Réaction Sociale من شأنه أن يؤدى عادة بالمجتمع إلى المطالبة بتدوين تلك القاعدة بين المبادئ القانونية المدونة (سواء كانت تلك المبادئ المدونة تشريعات عادية أو تشريعات دستورية) وبذلك يعد هذا التدوين بمثابة إقرار لقاعدة موجودة لإنشاء لقاعدة جديدة^(١) .

ونخلص من نظرية دوجى بالأمور الآتية :

أولا : ليس لأحد أن يحكم الآخرين فردا كان أو جماعة . والذين يتولون شئون الحكم والسلطان إنما يحرزون مجرد سلطة فعلية^(٢) une puissance de fait وهذه السلطة لا تكون مشروعة نظرا لمصدرها (أى للشخصية صاحبة السلطان ولو كان صاحبها الأمة ممثلة فى برلمانها) ، وإنما تكون مشروعة إذا كانت مطابقة للقانون Conformes au droit

وهذا القانون Droit أو القاعدة القانونية أو المبدأ الأعلى يسيطر على الأحكام كما يسيطر على المحكومين . فالحكام لايزاولون (حقا) فى أن يحكموا وإنما يقومون « بواجب » ، أو بأداء وظيفة « تماما كما يقوم المحكومون — وأساس ذلك التقييد القانونى لسلطان الدولة يجب البحث عنه فى تلك الفكرة الأساسية « الواجب » المفروض على الجميع حكاما ومحكومين^(٣) .

ولارىب أنه يجب الإبقاء على مبدأ الحرية الفردية ولكن هذه الحرية يجب

(١) فعلى ذلك الشعور العام وما يحدث فيه من ذلك (الرد فعل) يعتمد دوجى فى تقرير الجزاء للقاعدة القانونية (أو القانون Droit) — راجع فيما تقدم مؤلفه. L'Etat T.IP. 269 - 267 p. 1926 Lecons de droit public ed.

(٢) راجع دوجى — المپول ج ١ ص ٦٧١ — ص ٦٧٧ .

(٣) راجع دوجى — دروس فى القانون العلم ص ٢٦٤ ، ص ٢٦٥ .

ألا تعد « حقا » إنما هي « واجب » أو بمثابة وظيفة فيجب على كل فرد — باعتباره عضواً في المجتمع — أن يعمل على تنمية نشاطه الجسماني والفكري والأدبي في نطاق الدائرة التي يزاوُل — نشاطه فيها . إن في ذلك وحده ما يكفل الإبقاء على التضامن عن طريق تقسيم العمل الذي هو شرط أساسي لاستطيع بدونه جماعة أن تحيا وأن تتقدم^(١)

إن شأن الحكام شأن غيرهم من الأفراد . يخضعون لتلك الواجبات ذاتها . ولكن نظراً لأنهم يحرزون تحت أيديهم القوة والسلطان ، فإن عليهم التزاماً مزدوجاً . إذ لا يستطيعون استعمال تلك القوة أو السلطان لتحديد حريات الأفراد دون مسوغ ويجب على الحكام أن يستعملوا تلك القوة في أن يهيئوا للأفراد الوسائل التي تمكنهم من مزاولة نشاطهم الجسماني والفكري والأدبي^(٢) .

ثانياً : أن التشريع Loi لا يكون شرعياً Légitime إلا إذا كان متفقاً مع تلك القاعدة القانونية أو تلك « المبادئ العليا » ومعبراً تعبيراً صحيحاً عنها . وهذه القاعدة القانونية أو المبدأ الأعلى قد يكون مدوناً في دستور أو وثيقة إعلان للحقوق . Declaration des droits وقد تكون غير مدونة يجرى بها العرف مثلاً — فهي كما قدمنا — قواعد أو مبادئ يحس ضمير المجتمع إحساساً قوياً أنها ملزمة للدولة . فإذا لم يكن التشريع متفقاً مع تلك القاعدة القانونية أى أنه إذا لم يكن شرعياً كان على القاضي أن يمتنع عن تطبيقه أى حتى في حالة عدم مخالفة ذلك التشريع لنص من نصوص الدستور .

الانتقادات الموجهة لنظرية دوجي :

كانت نظرية دوجي موضع الطعن والنقد من كثير من أساتذة القانون العام الفرنسي ونلخص أهم تلك الانتقادات فيما يلي :—

(١) للتفصيل في تقسيم العمل الاجتماعي وضرورته راجع — إميل دور كايم Durkheim E. ★ De la division du travail social.

(٢) انظر الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى — المبادئ الدستورية العامة ص ٦٢٩ .

أولا : القاعدة القانونية :

إن مقياس وجود القاعدة القانونية فيما يرى دوجي إنما يجب البحث عنه
(١) فحسب فيما يوحى به ضمير الأفراد^(١) dans la suggestions de la conscience
individuelle ولذلك نجد البعض يصف القاعدة القانونية كما يصورها دوجي بأنها في
جوهرها قاعدة فلسفية لا وجود لها إلا في ضمير الفرد^(٢) وأنها مجرد قاعدة
مثالية يتكيف محتواها طبقا للتقدير الخاص لكل فرد . وأن دراسة ذلك التقدير
أو الضمير لمعرفة ما يوحى به هي كما يقول — كاريه دي مالبرج — دراسة
تخرج عن نطاق الدراسة القانونية — ثم أنه لا يوجد هناك سلطة منظمة تختص
ببيان وتحديد تلك القاعدة القانونية .

والخلاصة :

أن نظرية دوجي — فيما يرى البعض^(٣) لا تؤدي إلى بيان تلك القاعدة
القانونية وتحديدها بصورة بينة تنأى بها عن مواطن الشك والجدال .

ومهما يكن من أمر هذه النظرية الجليلة التي يقول بها دوجي فإن البعض
لا يذهب معه إلى هذا المدى خشية ماعسى أن يصيب التشريع من تقلقل
واضطراب إذا نحن عمدنا إلى استخلاص المبادئ العليا من قانون غير مكتوب
تختلف فيه الأنظار وتباين عنده المذاهب ، ثم جعلنا دستورية التشريع رهنا
بهذه المبادئ غير المتسقرة فيما يرى أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولى .

(١) دوجي — المطول ج ١ ص ١٦١ .

(2) Carré de Malberg : Michoud : Théorie de la Personnalité morale 1 p. 52. نقلا عن :

Contribution à la Théorie generale de l'Etat paris . Sirey 1970 T.I p, 705 وانظر في ذلك الأستاذ الدكتور

متولى — المبادئ الدستورية العامة ص ٦٣٠ — ٦٣١ .

(٣) راجع الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى — المرجع السابق ص ٦٣٤ .

(٤) راجع الدكتور عبد الرزاق السنهوري في بحثه بعنوان « مخالفة التشريع للدستور والانحراف في استعمال السلطة

التشريعية منشور بمجلة مجلس الدولة عدد يناير سنة ١٩٧٢ »

رابعا : ورأى كاريه دى مالبرج^(١) أن الخلاف كما يراه ليس خلافا فى طبيعة المبادئ العليا أو القاعدة القانونية عند دوجى ، وإنما الخلاف فى هذا الشأن يتعلق بمسألة الإثبات والضمانات لا غير .. ذلك أنه حينما يتقرر مثلا أن الحريات أو الحقوق الفردية *Les droits individuels* إنما يترك أمر بيانها للتشريع الصادر من الدولة ، فإنه لا يقصد بذلك الادعاء بأن هذه الحقوق أو الحريات لا يرجع أساسها أو مبعثها *Leur fondement ou raison* إلا إلى إرادة الدولة . أى أنها ليست مجرد ثمرة أو وليدة لتلك الإرادة . ولكن الذى يقصد بذلك إنما هو القول بأننا إذا نظرنا إلى الأمر من ناحية علم القانون فإننا نجد أنه إذا كانت ثمة للفرد حقوق ، فإنها مهما كانت « طبيعية » فإنها لا تصبح « حقوقا » بالمعنى الصحيح « ذات قيمة قانونية » إلا حين يعترف بها التشريع الصادر من الدولة (سواء كان تشريعا دستوريا أو عاديا) ويقرر لها جزاء *Sanction* ، وضمانات كفيلة بحمايتها ، أما قبل ذلك الاعتراف بها فإنها تظل لا قيمة لها^(٢)

فخلاصة رأى كاريه دى مالبرج أنه لا يعتقد بوجود مبادئ دستورية خارج الدستور ولا تلزم الدولة قانونا إلا بما جاء بتشريعها .. ومن هنا يكاد لا يختلف رأيه عن رأى مدرسة التحديد الذاتى التى أشرنا إليها من قبل^(٣) .

خامسا : رأى الأستاذ هوريو Hauriou

فى رأى هوريو أنه توجد فى فرنسا كما فى غيرها من البلاد عدة مبادئ أساسية تعلو الدستور مقاما ومن باب أولى كانت بداهة تعلو التشريعات العادية . وتلك المبادئ — فيما يقول — فى غير حاجة للنص عليها لأنها أضحت تعد

(١) Carré de Malberg : IBD, p. 240.

(٢) كاريه دى مالبرج — المرجع السابق ص ٢٤٠ .

(٣) راجع كاريه دى مالبرج — المرجع السابق ج ٢ ص ٤٤٩ — ٥٠٠ حيث يقول :

- Pour la juriste, il n'y a pas à rechercher des principes const. en dehors des constitutions positives au delà de la const. il ne subsiste plus que du fait

فوق الدستور ذاته ^(١).

ومن أمثلة تلك المبادئ يذكر لنا هوريو ، أحكام أو مبادئ النظام الفردي *Les principes de l'ordre individualiste* وفي مقدمتها مبادئ الحريات الفردية الواردة في (إعلانات حقوق الإنسان) .

وتأسيسا على ماتقدم أبدى البعض ^(٢) — بحق — على الفقه والقضاء في فرنسا — الملاحظات الآتية :—

أولا : يبدو أنه يتعذر القول بأن ثمة رأيا معيناً سائدا لدى رجال الفقه الدستوري الفرنسي بصدد هذه المسألة — على أنه يصح القول بأن أكثر الآراء أنصارا بينهم بالنسبة لغيره من الآراء هو ذلك الرأي القائل بأنه ثمة مبادئ عليا على المشرع الدستوري أو العادي أن يراعيها ولكنه مالم يأخذ بها وينص عليها فيما يضع من تشريع دستوري فإن المشرع العادي « البرلمان » لا يلتزم قانونا باحترامها وإنما تغدو لهذه المبادئ في هذه الحالة مجرد قيمة أدبية أو سياسية « لاقانونية »

ثم إنه ليس من الصعب ملاحظة أنه ليس ثمة اتفاق بين رجال الفقه الفرنسي على بيان ماهي تلك المبادئ العليا .

ثانيا : من اليسير أن نقول أن الفقه الدستوري لم يصادفه التوفيق بصدد هذه المشكلة من حيث تأثيره على القضاء حتى يأخذ بالرأي القائل باختصاصه بالنظر فيما إذا كان التشريع مخالفا للقانون الأعلى أي تلك المبادئ العليا « غير المدونة في الدستور » .

ثالثا : إذا كان الفقه الفرنسي لم يوفق في هذه الناحية — كما قدمنا — فإنه يجب ألا يفهم من ذلك أن البحث الذي عالجنه هنا لم تكن له هنالك جدوى من الناحية العملية فالواقع أنه يحقق بعض الفائدة :

(1) - Hauriou: précis de dr. cpnst. ed. 1923 p. 296 - 298, 317, 318 .

(٢) راجع الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى — المبادئ الدستورية العامة ص ٦٤٧ ، ص ٦٤٨ .

- ١ — فحين يشوب التشريع شيء من اللبس والغموض بحيث يحتمل وجهين من وجوه التفسير أحدهما يتلاءم مع تلك المبادئ العليا والثاني يتنافى معها ، فإنه يغدو واجبا على القاضي في هذه الحالة ، كما يقول — بارتلمى — وطبقا لمبدأ أولى من مبادئ التفسير أن يأخذ بالتفسير الأول .
- ٢ — أن هذه المبادئ العليا إذا كانت لا تقيد السلطة التشريعية فإنه مع ذلك تفرض سلطانها على السلطة التنفيذية هنالك^(١) أى أن لها نفس القوة ونفس المرتبة التي للقانون العادى وفق مقرر مجلس الدولة الفرنسى وإن كان يميل إلى

(١) راجع : لافايير — القانون الدستورى طبعة سنة ١٩٤٧ ص ٣٤٥ ويذكر أن Jèze يرى أيضا أن جميع المبادئ الواردة بوثيقة إعلان حقوق الإنسان لها قوة ملزمة للإدارة (فهذه المبادئ ترجمة للمبادئ العليا التى ثبتت في ضمير الجماعة الفرنسية) أنظر أيضا : C.E.F. 30 Juin 1950 queralt, Rec .

P. 413, 8 Mars 1950 sieur litaudon, Rec. P. 147. مشار إليه في القضاء الإدارى للدكتور فؤاد العطار — دار النهضة العربية سنة ٦٦ / ٦٧ ص ٦٢ .
وهو كذلك الرأى السائد فقها في فرنسا — انظر

- Jacques Donnedieu de vaores : la protection des droits de l'hommes par les juridictions adm. a en France. Etudes et documents No. 5

- Letourneur : Les principes generaux du droit dans la jurisprendence du conceil d'Etat, Etudes et documents, No. 5.

- De laubadère : Droit administratif p. 211

غير أنه يجدر بنا ملاحظة أن مجلس الدولة الفرنسية حين رتب لهذه المبادئ نفس القوة ونفس الدرجة التى للقانون العادى — إنما استند في ذلك إلى التقليد القائم في فرنسا وبمقتضاه عدم اختصاص مجلس الدولة الفرنسى ببحث دستورية القوانين عند الفصل في المنازعات التى تطرح أمامه .

فالنظام الفرنسى يقوم أساسا على مبدأ سيادة القانون العادى ومن ثم كان من الطبيعى ألا يقرر لهذه المبادئ درجة أعلى من القانون الأسمى وهو القانون العادى في النظام الفرنسى (راجع حكم مجلس الدولة الفرنسى مع مذكرة مفوض الحكومة وتعليق الأستاذ فالين — نشر بمجلة القانون العام سنة ١٩٥١ ص ٤٧٨ ، ومشار إليه في القضاء الإدارى للدكتور فؤاد العطار ص ٦٥ .

هذا ولئن كان المجلس لم يخرج عن القاعدة التقليدية التى تقضى باعتبار هذه المبادئ مماثلة للقانون العادى من حيث الدرجة ، إلا أنه قد أعطى لهذه المبادئ قيمة أكبر من القانون إذا لم يكن النص صريحا وقاطعا — أى أن القضاء يميل في هذه الحالة إلى تفسير القوانين بما يتفق وترجيح المبادئ العامة للقانون (راجع حكم مجلس الدولة الفرنسى بتاريخ ١٧ فبراير سنة ٥٠ في قضية Mme Lamotte وانظر : Vedel : Droit admonostratif p. 205 & Letourneur : IBID.p. 30

ترجيح هذه المبادئ إذا لم تكن نصوص القانون صريحة وقاطعة .

وفي مصر : يقول الأستاذ الدكتور السنهوري بوجود مبادئ دستورية عليا تعلق الدستور . ويحدد معيارا موضوعيا محضاً للوقوف على هذه المبادئ العليا بينه في خمسة فروض لا يهمنها منها في مجال بحثنا إلا الفرض الخامس وهو الذي أسماه « مخالفة التشريع لمبادئ الدستور العليا والروح التي تهيمن على نصوصه » .

وهذه الحالة هي أكثر مايعنينا من بحثه القيم^(١) حيث يقول : « إن هذا الفرض يفسح فيه مجال الاجتهاد ، ويكاد المعيار الموضوعي فيه يتأخم المعيار الذاتي . ولذلك نسير هنا بحذر أكبر فلا نجزم برأى ، بل نضع أمام القارئ طائفة من الأفكار لاتزال قابلة للبحث والتمحيص . ونلتزم في كل ذلك أن يكون بحثنا موضوعيا مبتعدين عن كل ما يضافى عليه صبغة ذاتية ونتلمس أن يكون المعيار في هذا الغرض الخامس هو أيضا معيارا موضوعيا ثم يقول في عرضه لرأيه :—

« إن من أشد فقهاء القانون العام تحمسا في القول بأن التشريع يجب أن يكون خاضعا لمبادئ الدستور العليا هو الأستاذ « دوجي » .

وبعد أن يأخذ الأستاذ الدكتور السنهوري في شرح نظرية « دوجي » يعلق على تلك النظرية فيقول :—

« ومهما يكن من أمر هذه النظرية الجليلة التي يقول بها دوجي ، فنحن لانذهب معه إلى هذا المدى خشية ماعسى أن يصيب التشريع من تقلقل واضطراب إذا نحن عمدنا في استخلاص المبادئ القانونية العليا إلى قانون غير مكتوب تختلف فيه الأنظار وتباين عنده المذاهب ، ثم جعلنا دستورية التشريع

(١) الأستاذ الدكتور عبد الرزاق السنهوري — بحث بعنوان : « مخالفة التشريع للدستور والانحراف في استعمال السلطة التشريعية » مجلة مجلس الدولة عدد يناير ١٩٥٢ .

رهننا بهذه المبادئ غير المستقرة .

لذلك كان لابد لنا من أن نقتصر في استخلاص المبادئ القانونية العليا على القانون المكتوب أى على نصوص الدستور .. وقد فعلنا ذلك تجنباً للنقاش والجدل وتوخياً للموضوعية التى التزمناها .

ومن حيث ذلك نرى أن رأى الأستاذ الدكتور السنهورى ليس بجديد فى هذا المجال فهو لا يختلف عن رأى كاريه دى مالبرج الذى أشرنا إليه سابقاً والذى يكاد لا يختلف عن رأى مدرسة التحديد الذاتى من قبل ولعله يؤكد ذلك أيضاً بقوله :

« ونكتفى إذن بتقرير أن هناك مبادئ عليا تسود الدستور المصرى لسنة ١٩٢٣ وتهيمن على جميع أحكامه . وهذه المبادئ العليا هى روح الدستور تستخلص استخلاصاً موضوعياً من نصوصه المدونة .. ولا شأن لنا هنا بمبادئ عليا مجردة ، ولا بقانون أعلى على النحو الذى ذهب إليه « دوجى » .

وفى ذلك أبلغ دلالة وأصرح تعبير عن موقفه من قضية المبادئ العليا التى تسود الدستور نفسه وتفرض نفسها على المشرع الدستورى ذاته قبل المشرع العادى ، فيشايح من سبقوه فى إنكارها .

وكما شايح الأستاذ الدكتور السنهورى من سبقه من فقهاء الغرب الفرنسيين والألمان على ما أشرنا فإن قضاءنا المصرى ساير نفس الاتجاه الذى سار فيه مجلس الدولة الفرنسى وتبعه فى ذلك جانب كبير من الفقه الإدارى العربى^(١) ومن ثم كان هذا المذهب موضع نقد من البعض^(٢) حيث يرى عدم مسابقة

(١) انظر الدكتور محمد فؤاد مهنا — الرقابة القضائية على أعمال الإدارة سنة ١٩٤٦ ص ١١ وأيضاً — الدكتور محمد سليمان الطماوى — القضاء الإدارى سنة ١٩٥٩ ص ١٣٩ الدكتور مصطفى أبو زيد فهمى — القضاء الإدارى ومجلس الدولة طبعة أولى ص ٣١٢ والدكتور طعيمة الجرف — رقابة القضاء لأعمال الإدارة العامة سنة ٦٠ / ٦١ ص ٣٩ .

(٢) انظر الدكتور فؤاد العطار — القضاء الإدارى سنة ٦٦ / ٦٧ ص ٦٢ ومابعدها .

الاتجاه القائم فى فرنسا فى هذا المجال لاختلاف الأساس الذى يقوم عليه فى كلا البلدين . ذلك أن تحديد طبيعة هذه المبادئ العامة من حيث مدى قوتها الإلزامية يقتضى التفرقة بين حالتين :

الأولى : إذا كانت المبادئ العامة تستمد كيانها من مجموعة القواعد التى تحكم النصوص الدستورية .. وجب اعتبار هذه المبادئ متماثلة فى قوتها الإلزامية والنصوص الدستورية ذاتها^(١).

الثانية : أما إذا كانت المبادئ العامة تستمد كيانها من مجموعة القواعد التشريعية التى تحكم المجتمع فى زمن معين فلا يجوز فى هذه الحالة أن نجعل لهذه المبادئ قوة أكبر من التشريع العادى التى استمدت كيانها منه ومن ثم وجب اعتبارها متماثلة من حيث القوة الإلزامية للقانون العادى .

ثالثا : مدى علاقة حرية الرأى السياسى بالمبادئ الدستورية العليا فى الديمقراطية الغربية .

أولا : الحرية السياسية مبدأ أعلى من مبادئ الديمقراطية الغربية :^(٢)

ترمى الديمقراطية الغربية أساسا إلى تحقيق حقوق الأفراد وحررياتهم دون أدنى تمييز بين مدلول الديمقراطية كمذهب ، ومدلولها كنظام للحكم^(٣) ولقد

(١) قارن — د. مصطفى أبو زيد فهمى — النظام الدستورى المصرى سنة ٦٦ النظرية العامة لإعلان حقوق الإنسان .

(٢) راجع د. أنور أحمد رسلان — الديمقراطية بين الفكر الفردى والفكر الاشتراكى سنة ١٩٧١ ص ٤٠ وما بعدها حيث يقول « ... ومع التسليم بكل الميزات التى تحققها الديمقراطية ، فإن هناك ميزة من بينها تتصدرها جميعها هذه الميزة هى كون الديمقراطية هى نظام الحرية .. فكل حقوق الإنسان المدنية والسياسية يمكن تلخيصها فى كلمة واحدة هى الحرية .. إن الديمقراطية هى الشكل السياسى الوحيد الملائم للحرية بحيث يمكن القول بأنه لحرية دون ديمقراطية ولا ديمقراطية دون حرية .. إن الحرية هى روح الديمقراطية وبغير الحرية تصبح الديمقراطية كلمة بلا معنى وجسدا بلا روح » .

(٣) لقد ميز جانب من الفقه (راجع القانون الدستورى والنظم السياسية — دكتور عبد الحميد متولى ود. سعد عصفور والدكتور محسن خليل — منشأة المعارف بالاسكندرية القسم الثانى ص ٥١) بين هذين المدلولين بالنسبة =

رأى البعض^(١) أنه إذا كان المذهب الديمقراطي قد أرجع أصل السلطة السياسية ومصدرها إلى الإرادة العامة للأمة ، فإن مقتضى ذلك عدم إسناد أصل السلطة ومصدرها إلى فرد معين مما يعمل على استبعاد فكرة سيطرة الفرد وتحكمه — وإذا كنا قد عملنا على نقل أصل السلطة ومصدرها من الفرد إلى الأمة ، وإسنادها إلى الإرادة الجماعية للأفراد ، فلا يعقل والحالة هذه إنكار الحرية على أفراد الأمة وهم أساس ومصدر السلطة فيها .

إن المذهب الديمقراطي قد قام لمحاربة السلطة المطلقة التي كانت تتمتع بها الطبقة الحاكمة وما كانت تقوم به من اعتداءات على حقوق الأفراد وحيرياتهم . ولذلك فليس من المعقول أن يقوم المذهب الديمقراطي لمحاربة السلطة المطلقة واعتدائها على الحقوق والحيريات ثم ينكر بعد ذلك هذا المذهب حقوق الأفراد وحيرياتهم .

وعليه يمكن القول بأنه لا يوجد ثمة خلاف بين الديمقراطية كمذهب ، والديموقراطية كنظام للحكم . إذ تقوم الديمقراطية أساساً على احترام وتحقيق حقوق الأفراد وحيرياتهم العامة .

غير أنه بالتأمل فى ذلك الرأى نراه قد استخلص أساس التفرقة — كما أقامها من قال بها من أن المذهب الديمقراطي يرجع أصل السلطة والسيادة ومصدرها إلى الإرادة العامة للأمة دون أن يكفل تحقيق الحريات . بينما الديمقراطية كنظام للحكم تستلهم روح المذهب الديمقراطي فى إرجاع السلطة السياسية

= لحقوق الأفراد وحيرياتهم وقرروا أن هناك فارقاً هاماً بين الديمقراطية كنظام للحكم والديموقراطية كمذهب فالمذهب الديمقراطي لا يشترط كفالة الحريات بل يرجع فقط أصل السلطة السياسية ومصدرها إلى الإرادة العامة للأمة بحيث لا تكون هذه السلطة شرعية إلا إذا كانت وليدة إرادة الأمة .

أما الديمقراطية كنظام للحكم : فهو النظام الذى يستلهم روح المذهب الديمقراطي أى الذى ينشأ وليد إرادة الأمة ويستمد شرعيته من تلك الإرادة علاوة على ضرورة كفالة حريات الأفراد كشرط لقيام هذا النظام .

(١) د. محسن خليل والمرجع السابق ص ٥١ .

ومصدرها إلى الإرادة العامة للأمة ، وزيادة على ذلك ضرورة كفالة حريات الأفراد .

وبعد أن وصل إلى أساس هذه التفرقة وضع مقدمات خلاصتها اعتباره أن المذهب الديمقراطي حينما لم يكفل الحريات ، يكون قد أنكرها على الأفراد ..

وهذا كما يبدو استخلاص غير سائغ ويتنافى مع قواعد المنطق وحقائق الأمور .. ذلك أن المذهب الديمقراطي هو فى حقيقته مذهب فكرى عقدى لا شأن له بالوسائل المادية المنفذة .

فالمذهب وضع الأصول الفكرية للديموقراطية فحسب فأرجع السلطة إلى مصدرها وهى الأمة وذلك ما يستطيعه فكر المفكرين .. ولا يفهم من ذلك ولا يمكن أن يفهم منه أيضا أن عدم كفالة المذهب الديمقراطي للحريات .. هو إنكار منه لهذه الحريات .. وأنى لذلك الفكر أن يستقيم ؟ !!

أما الديمقراطية كنظام للحكم فتملك الوسائل المادية والقهرية التى تكفل بها تحقيق وصيانة الحريات وفق ما رسمه لها المذهب الديمقراطي .

وهنا نتفق مع هذا رأى فى النتيجة بعد تصحيح المقدمات التى توصل إليها وإزالة التضاد بين المذهب الديمقراطي والديموقراطية كنظام للحكم . وبغير ذلك لا يمكن التوصل إلى ذات النتيجة .. إذ الضدين لا يجتمعان معا وإن كان من الممكن أن يرتفعان ، فيما يقول المناطق .

وإذا كانت الديمقراطية الغربية قد اعتنقت فى أول نشأتها المبدأ الفردى الذى عكس عناصره على حقوق الأفراد وحرياتهم ، فحينما ظهر قصور المبدأ الفردى بتطور المجتمع ، اتجهت الديمقراطية الغربية إتجاها اجتماعيا عمل على ظهور تلك الحقوق والحريات بمظهر متطور .

غير أنه فى الواقع إن حرية الرأى فى الميدان السياسى لم تكن موضع تغيير أو تطوير . فهى حرية أساسية بل هى الحرية الأساسية — فيما يرى البعض —

بحق — التى تتفرع منها باقى الحريات . ولذلك كانت فى مركز القمة من الحريات العامة سواء فى أوج المذهب الفردى أو بعد تطويره وأخذه بالحقوق الاجتماعية والاقتصادية .

والخلاصة : أن حرية الرأى فى الميدان السياسى مبدأ أعلى فى الديموقراطية الغربية التى قامت وتأسست على المذهب الفردى « الحر » بفرض نفسه على المشرع الدستورى — والعادى على سواء حتى ولو لم ينص عليها فى صلب الدستور المكتوب^(١) . وهذا المبدأ الأعلى ليس إلا تعبيراً عن إرادة المجتمع أو ضمير الجماعة *Consciences collective* والذى يتميز فيما يتميز به بالجبر والإلزام *determinisme* شأنه فى ذلك شأن كل الظواهر الاجتماعية التى تفرض نفسها على أفراد الجماعة حتى ولو لم يشعروا بقوة قهرها تماماً كما هو الحال فى ظاهرة الضغط الجوى من حولنا والذى لا نشعر به رغم وجوده وما ذلك إلا لأننا قد تكيفنا به .

وهذا الجبر والإلزام يجد أساسه الواضح عند مخالفة هذا المبدأ فى غضبة الجماهير التى تصل إلى ثورتها العارمة حيث تعصف بكل معوق .. رغم أنه ليس بالمستور فى قانون أو دستور .

ولذلك أصبح مستقراً أنه من المبادئ المشتركة الأساسية بين دول الديموقراطيات الغربية مبدأ أو مذهب الحقوق الفردية *droits individuels* ويطلق عليها كذلك « الحريات العامة » أو « حقوق الإنسان والمواطن *droits de L'homme et de citoyen* ومهما تعددت الأسس التى يستند إليها هذا المبدأ بين نظرية العقد الاجتماعى أو نظرية القانون الطبيعى فإن لذلك المبدأ

(١) ففى الدول ذات الأنظمة السكسونية لا يوجد فى قانونها الأساسى نص يقرر قاعدة حرية الرأى ومع ذلك تمارس الحرية (على أوسع مدى) فى إنجلترا — وفى أمريكا ينص التعديل الأول على أن الكنجرس لا يملك أن ينص على ما يقيد حرية الرأى وهو نص يحول دون تقييد هذه الحرية فقط وليس منشأ لها . يراجع تفصيل ذلك فى مقال

David s. Boges: en Reuve internationale de droit penal - Human Rights in U.S.A. p. 646

عدد سنة ١٩٧٢

« الحقوق والحريات العامة » وحدة حقيقية ، تظهر فى النتائج المشتركة التى تستنتج منها والتى تتلخص فيما يلى : —

١ — أن الدولة ليست ذات سلطان مطلق *n'est pas omnipotent* فهى لا تستطيع أن تصدر التشريعات حسبما تشاء .

٢ — على الدولة ألا تحترم فحسب الحقوق الفردية فيما يتعلق بالغاية أو الهدف *Le but* وإنما كذلك عليها أن تحترم الوسائل *les moyens* فلا يكفى مثلا أن تعمل الدولة على إدراك الحرية بل يجب عليها أيضا أن تحترم الوسائل المفضية إلى هذا الهدف ، كما يكون عليها أيضا أن تحترم أو تكفل حدا أدنى من تلك السعادة . فلاستبداد لا يمكن تبريره بمجرد الأمل فى أن من شأنه أن يخلق فى المستقبل حرية وسعادة كما تدعى الشيوعية والاشتراكية الماركسية — فالغاية لا تبرر جميع الوسائل « كما يقولون »^(١).

ثانيا : النقد السياسى جوهر النظام الديموقراطى :

لما كان ميدان السياسة يشمل — بوجه عام — كل ما يتصل بالحكومة ، والعدالة والإدارة — فإنه يشمل سلوك كل شخص يتصل بعمل عام .

The public conduct of everyone who takes part in public affairs .

إذا أن مثل هذا الشخص يجب مناقشته بمنتهى الحرية *With the fullest freedom* وينقد تماما فى كافة أعماله لبيان ما إذا كان ملتزما حدود القوانين أم لا^(٢).

على أنه لا يشترط أن يكون الشخص الذى ينقد تصرفه موظفا عاما ، مكلفا بخدمة عامة ، أو ذا صفة نيابية . بل كفى أن يكون متعرضا لأمر من الأمور العامة

(١) راجع الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى — المبادئ الدستورية العامة ص ٣٤٨ — ٣٤٩ .

(٢) راجع . *Sir fraser H. : Libel and slander ed 6. 1925 P. 157 - 176* تحت عنوان *fair comment*

المشار إليها . إما برأى أبداه فى تلك الأمور أو دعوة دعا إليها ، أو بعمل أو ترك صدر عنه ، لأنه متى طرح رأيه أو عمله ، أو دعوته ، أو تصرفه ، أو موقفه ، للجمهور بقصد اجتذابه أو توجيهه إليه ، فقد ملك ذلك للجمهور وجعله فى حوزته وصيره جزءا من رصيد الرأى العام^(١) يجرى عليه حرية الرأى وحق النقد . وهو ما صاغه القانون السودانى نقلا عن القانون الهندى م ٤٠٨ ع قديم حيث يقول « ليس بقذف الإبداء — مع سلامة النية — لأى رأى بخصوص مزايا أى عمل عرضه صاحبه لحكم الرأى العام ، أو بخصوص أخلاق صاحبه على قدر ما يظهر منها فى ذلك العمل ليس إلا »^(٢) وهى صياغة دقيقة تجعل حق النقد عاما وليس فى مواجهة العاملين فى — الدولة وحدهم أو من فى حكمهم .

ولما كان من المتفق عليه أيضا أن الاعتبار السياسى *Considération politique* للشخص مباح للمناقشة والبحث والشك والإنكار دون أن يعتبر المساس به قذفا أو سبا ، فإن مرجع ذلك إلى طبيعة النظام الديموقراطى بما تستوجبه من حق المناقشة العامة ، وحق المعارضة ، ورقابة الرأى العام على الساسة والقادة ، وضرورة الاحتكام إلى الناخبين فى أوقات دورية ، واشتراك الشعب فى مسئوليات الحكم . كل ذلك يجعل الاعتبار السياسى غير ممكن حمايته بجزاء جنائى إذ لو فرضت مثل هذه الحماية ، لتعطل جوهر الديموقراطية الذى يتمثل فى مداومة البحث والمراجعة ، والمناقشة فى قيمة من يتصدرون للقيادة والتوجيه — رسميين كانوا أو غير رسميين — وصلاحياتهم وكفايتهم وإخلاصهم — أى فى اعتبارهم السياسى — باعتبار أن هذا ليس شيئا غير المقدرة *aptitudes* أو المهارة *Habilite* والموهبة *talent* أو الإخلاص والتفانى فى مباشرة الشؤون العامة ، أو المجد الذى يفوز به الشخص من ذلك كله .. وعلى ذلك يكون كل ما يدخل فى ميدان السياسة ومن يدخل فيها يجب أن

(١) انظر : محمد عبد الله — حرية الفكر — المرجع السابق ص ٣١٨ .

(٢) راجع : أحمد أمين : شرح قانون العقوبات الأملى طبعة سنة ١٩٢٤ ص ٥٤٣ ، م ٤٣٦ سودانى جديد .

يكون محلا للمراجعة والمراقبة والمناقشة والنقد لما يتضمنه هذا الميدان من خطورة وأهمية بحيث لا يمكن حمايتها والسهر عليها مع تقييد حرية الألسنة والأقلام^(١) فإن الشخص بقبوله الوظيفة العامة يكون قد تنازل ضمنا عن جزء من حياته الخاصة لأنها تؤثر على مجرى حياته العامة^(٢).

وتطبيقا لذلك حكم^(٣) بأنه من المبادئ المقررة أن حياة الموظف العمومية ومن في حكمه ، هي ملك للمجتمع الذي يعمل الموظف لحسابه . ولذا أجاز قانونا لكل فرد من أفراد ذلك المجتمع ولو لم يكن منتشيا لحزب من أحزابه السياسية أن يتناول عمل الموظف بالنقد ..

والواقع أنه في المعارك الانتخابية سواء كانت هذه الانتخابات لقيام الهيئات السياسية أو لتلك التي تتصل بالنشاط الاجتماعي ، يتبارى المرشحون والمؤيدون في نقد المنافسين لهم .. وهو أمر حيوى ليقف جمهور الناخبين على الأكفأ ، والأصلح والأقدر على تمثيلهم .

بل إن الحوار والجدل والمناقشة والنقد ، هي من الوسائل المنطقية التي يكون بإضافة عملية الانتخاب إليها ، قد خول لجمهور الناخبين الإسهام في إدارة الشؤون العامة والحكم إذ أن عملية الانتخاب إذا تمت دون أية مناقشة لاتأتى بغير المستبد أو الدكتاتور . ومن ثم فالمناقشة والنقد كلاهما جوهر الديموقراطية وسند لخضوع الأقلية للأكثرية التي تملك المبادرة بإصدار القرار .

وحسب الأقلية اقتناعا بالامثال — حينئذ — لرأى الأغلبية أن رأيها قد اختبره

(١) - Le poitevin Justave : Traité de la press II p. 307 No. 746

(٢) انظر د. جمال العطيفي — آراء في الشرعية وفي الحرية — الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٨٠ ص ٦٠٦ .

(٣) محكمة جنايات مصر في ١٢ / ٣ / ١٩٢٦ ، وقارن أيضا حكم المحكمة جنايات مصر في ٢٨ / ١ / ٤٨ قضية ٩٩٠ % ٤٦ السيلة زينب ٢٣ / ١٩٤٦ صحافة ، نقض ٥٢ لسنة ١٨ ق في ١٥ / ٦ / ١٩٤٨ .

الجميع فى حرية تامة ، وأدلت بما شاءت من الحجج لتدعيم رأيها ولكن لم يقرأها عليه أغلبية الناخبين ، ومن ثم تجد السند المعقول فى الخضوع عندئذ لرأى الأغلبية لأن جمهور الناخبين عندئذ أشبه بمحكمة كبرى تبرم مآثره — حقاً — فى صالحها ، وتنكر مآثره كذلك ، وهى لاتستطيع أن تصدر مثل هذا الحكم دون حوار و مشورة ونقد وجدل . ومن ثم فلا بأس من أن يعرض المتصدرون للقيادة والنيابة مستندات أهليتهم وكفايتهم على هيئة الناخبين ، ويتعرضون بذلك للخصومة بشأنها والنعى عليها ، عندئذ يكون على هؤلاء المرشحين أن يسلموا طواعية وقد تصدوا للعمل العام حياتهم للجمهور ليدلى برأيه فى أمرهم ، ويفوزوا بثقته إذا مأجازهم على ماطلبوه ^(١) وعلى ذلك فإن الشخص الذى يرشح نفسه للنيابة عن البلاد ، يتعرض عن علم لأن يرى كل أعماله هدفالانتقاد ، ولكن له جميع الوسائل للدفاع عن نفسه والرد على الطعن الموجه إليه وتبرير أعماله ^(٢).



(١) - Le poittevin Justave : IBD p. 309 NO. 747.

(١)

(٢) انظر د. مصطفى القللى فى مؤلفه — المسئولية الجنائية ص ٣١٠ .

المبحث الثانى وثائق إعلان حقوق الإنسان والدساتير

تقديم :

يتمثل النوع الأول من الأسس الرسمية المدونة — لحرية الرأى فى الميدان السياسى — فى تلك الوثائق التى يطلق عليها اصطلاحاً « إعلانات حقوق الإنسان والمواطن » ، ثم فى الدساتير ، ثم فى القانون العادى ، ثم فى اللوائح ..

والأصل أن النصوص الدستورية تعتبر لدى الفقه الوضعى القانون الأسمى للدولة العصرية ، فهى المصدر الأول للشرعية . وآية ذلك أن الدستور هو الذى ينشئ السلطات الأساسية للدولة وينظمها ، ويحدد اختصاصات كل منها ، ويبين العلاقة بينها ، كما يوضح حقوق الأفراد وحررياتهم وواجباتهم .

ويستتبع هذا بداهة ، أنه مادام أن الدستور هو الذى أوجد هذه السلطات الأساسية للدولة ، وهو الذى حدد اختصاصات كل منها ، فليس لأى من هذه السلطات أن تخرج عليه .. ومن ثم يتعين على هذه السلطات أن تحترم أحكام الدستور فتباشر الاختصاص المسند إليها ، وفى النطاق الذى رسمه لها .

هذا هو الأصل العام . ومع ذلك قد توجد إلى جانب أحكام الدستور مبادئ وأسس عامة تتضمنها وثائق تاريخية كما هو الحال فى إعلانات الحقوق فى الولايات المتحدة الأمريكية ، وفرنسا ، أو كما هو الشأن فى ميثاقنا الوطنى فى العهد الناصرى . فى هذه الحالة يثور التساؤل عن القيمة القانونية لهذه المبادئ العامة التى تتضمنها مثل هذه الوثائق أو بمعنى آخر عن تحديد طبيعة هذه المبادئ التى جاءت فى الوثائق التى اضطلع على تسميتها بإعلانات الحقوق **Declaration des droits de l'homme et de citoyen** من حيث مدى قوتها القانونية الملزمة إذا ما قورنت بالنصوص الدستورية والتشريعية . أو بمعنى آخر

مركزها في السلم التشريعي بالنسبة إلى مختلف النصوص الدستورية والقانونية .
ذلك أنه إذا نظرنا إلى هذه المبادئ بوصفها مجرد توجيهات أو قواعد
منهجية ترتب على ذلك عدم تقييد السلطات بها ، وجاز لها بالتالي أن تخالفها
بنص تشريعي .

أما إذا نظرنا إليها باعتبارها تتضمن إلزاما ، وجب على جميع المواطنين
حكما ما كانوا أو محكومين — التقييد بها ، وامتنع بالتالي على أى منهم الخروج على
هذه المبادئ وإلا عد ذلك الخروج باطلا لمخالفته مبدأ الشرعية .. ومن ثم
تكون أساسا قانونيا لما تناولته من مبادئ ونصوص . ولكن يجدر بنا قبل أن
نبحث القيمة القانونية لإعلانات الحقوق وما جاءت به من مبادئ وقيم .. نقول
يجدر بنا أن نقدم لذلك بحث قصير عن أصل نشأة هذه الإعلانات .

(١) أصل نشأة إعلانات الحقوق :

إن المستقرىء لتاريخ الثورات يجد أنها تحرص على تسجيل أصولها
الأيدولوجية الكبرى في وثائق تاريخية تعرف في الاصطلاح بإعلانات حقوق
الإنسان ، ينشرها على العالم لتكون وسيلة لتقدم الفرد ورفاهيته .. ذلك أنها
لا تريد أن تظل هذه المبادئ الأيدولوجية حبيسة حدود الدولة التي أصدرتها ،
إنما تريد أن تنشرها على الدول الأخرى لتحملها إلى علم أكبر عدد ممكن من
الشعوب .

وأشهر إعلان للحقوق وصل إلينا هو إعلان حقوق الإنسان والمواطن الذي
أصدرته الثورة الفرنسية الكبرى سنة ١٧٨٩ م — غير أن هذا الإعلان لا يعد
أقدم إعلان للحقوق عرفه الفقه الدستوري .. فما هو المنبع الفكري الذي انبثق
عنه هذا الإعلان ؟ أو بعبارة أخرى ماهو أصل نشأة إعلانات الحقوق ؟.

(١) راجع د. مصطفى أبو زيد فهمي — النظام الدستوري للجمهورية العربية المتحدة سنة ١٩٦٦ — دار
المعارف — ص ١٨٢ .

لقد حاول الفقه الفرنسي — جاهدا — أن يثبت أن إعلانات الحقوق ذات نشأة فرنسية وأن إعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادر عن الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ لم يكن متأثرا بما قبله من الوثائق الدستورية .

والواقع — فيما يقول البعض — أن هناك ثلاثة مصادر رئيسية يحتمل أن تكون قد أثرت في أصل نشأة إعلانات الحقوق .
أولها : إعلان الحقوق الذي صدر عن الثورة الأمريكية سنة ١٧٧٦ .
وثانيها : الوثائق الدستورية الانجليزية .
وثالثها : هو كتابات الفقهاء والفلاسفة الذين ازدحم بهم القرن الثامن عشر الميلادي .

(١)

أولا : إعلانات الحقوق الأمريكية :

يرى البعض أن الإعلانات الحقوق ذات نشأة أمريكية — فقد حدث أن انتشرت هذه الإعلانات بعد نجاح الثورة الأمريكية سنة ١٧٧٦ وإعلان استقلال الولايات الأمريكية عن إنجلترا . وأول إعلان ظهر في هذه الفترة صدر عن ولاية فرجينيا في ١٢ يونيو سنة ١٧٧٦ وأصبح فيما بعد مثالا قلده سائر الولايات^(٢) .

كما يرى البعض أن مثل هذه الإعلانات قد صدرت عن بعض برلمانات الولايات في القرن السابع عشر وقبل حركة الإستقلال ، أي في الوقت الذي كانت فيه هذه الولايات تابعة لانجلترا^(٣) وعندما قامت الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ كان الفكر السياسي الفرنسي يعرف هذه الإعلانات جيدا ، فقد كان معروفا عن الفرنسيين أنهم يقرأون كل ما يتعلق بالثورة الأمريكية ويهتمون بها

(١) راجع د. مصطفى أبو زيد — المرجع السابق ص ١٨٣ .

(٢) - Burdeau : Tr. de science politique T. 3 p. 114.

(٣) - Stevens : Sources of the constitution of the U.S. considered in relation of Colonial and English history 1894, chap. 8 p. 208.

اهتماما كبيرا ^(١) بل لقد بلغ من تأثير السوابق الأمريكية على الفكر الفرنسي أن الذى اقترح على الجمعية الوطنية الفرنسية إصدار إعلان للحقوق هو « لافايت » الذى اشترك فى حرب التحرير الأمريكية ولعب فيها دوراً هاماً فليس غريباً بعد ذلك أن يرى الفقيه الألماني Jellienk أن إعلانات الحقوق الأمريكية كانت هى المصدر الذى استقى منه الفرنسيون إعلانهم .

لكن الفقهاء الفرنسيين — فى غالبيتهم — يرفضون التسليم بذلك — فمنهم (كالفقيه لافريير) من يرى أنه مع الاعتراف بالأثر الذى أحدثته إعلانات الحقوق الأمريكية ، إلا أنها لم تكن هى التى دفعت إلى إصدار الإعلان الفرنسى ، إذ الحاجة نفسها هى التى دفعت إلى إصداره إلى حد أن الأمة نفسها قد طالبت به فى التعليمات الكتابية Cahiers التى حملها الثوار فى نيمور وباريس .

غير أن من الفقهاء الفرنسيين (كأستاذ Couzinet) من يعمد إلى تحليل أسلوب الإعلان الفرنسى والإعلانات الأمريكية ليخلص إلى القول بأنهما كانا مختلفين فى الأسلوب وفى العرض ومن ثم فلا تأثير لإعلانات الحقوق الأمريكية على الإعلان الفرنسى فيما يرى .

(٣)

ثانيا : الوثائق الدستورية الانجليزية :

إن وجود عدد من الوثائق الدستورية الانجليزية التى تقرر حقوقاً للمواطنين يجعل لهذه الوثائق فى نظر البعض ، أثراً فى نشأة إعلانات الحقوق وبالذات فى إعلان الحقوق الصادر عن الثورة الفرنسية .. فلقد كان الفقه الدستورى الانجليزى يعرف ملتمس الحقوق Petition of Rights الصادر سنة ١٦٢٨ والقانون الذى قرر ضمانات إحضار جسم السجين Habeas corpus الصادر سنة ١٦٧٩ وقانون الحقوق Bill of rights الصادر سنة ١٦٨٩ ، وهذه الوثائق الدستورية

(١) - Couzinet : Les declarations .. Leur valeur constitutionnelle.

(٢) - Couzinet : IBID. p. 44.

(٣) راجع د. مصطفى أبو زيد فهمى — المرجع السابق ص ١٨٤ .

تضمنت عددا هاما من الحريات الفردية التي تضمنها إعلان الحقوق الفرنسي سنة ١٧٨٩ ، فهي إذن ذات أثر على هذا الإعلان ، لكن الحقيقة أن هذه الوثائق الدستورية — على أهميتها — تختلف في مضمونها اختلافا كبيرا عن الإعلان الفرنسي — ذلك أنها لم تهتم بحقوق الإنسان عامة ، إذ لم تصدر في صيغة مطلقة ، وإنما اهتمت بحريات المواطن الانجليزي فحسب .

وحتى في هذه الحدود فهي إذ أوردت هذه الحريات ، فإنها تضعها كقيود على سلطة التاج . ولكنها لا تقيد البرلمان الذي يظل إزاءها مطلق اليدين ، وهذا على عكس الحال في الإعلانات الأمريكية والفرنسية — فإن الحريات الواردة فيها تمثل حقوقا مطلقة للفرد ، لصيقة بشخصه ، تمنح له باعتباره فردا ، ويلتزم المشرع نفسه باحترامها باعتبارها نابعة من القانون الطبيعي^(١) .

ثالثا : كتابات الفقهاء والفلاسفة السياسيين في القرن الثامن عشر :

إن بعض المفكرين يحاولون أن يرجعوا أصل نشأة إعلانات الحقوق إلى مآثر من فقه فلسفة السياسة المنتشر في القرنين السابع عشر والثامن عشر فالمفكرون البروتستانت يزعمون أن مضمون إعلانات الحقوق إنما ينبثق من الكتابات النابعة من حركة الإصلاح الديني .. فالألمان منهم ينسبون الفضل إلى لوثر بينما ينسبه الفرنسيون إلى كالفين Calvin .

غير أن الاتجاه السائد في فرنسا يرى أن أصل نشأة إعلانات الحقوق إنما توجد في مبادئ الفلسفة السياسية التي سادت في القرن الثامن عشر والتي كانت هي نفسها متأثرة بمذهب القانون الطبيعي^(٢) .

(١) انظر - Laferiere : Manuel de droit const. 2 ed p. 55

(١) انظر

نقلا عن د. مصطفى أبو زيد فهمي — النظام الدستوري للجمهورية العربية المتحدة سنة ١٩٦٦ ص ١٨٥ .

(٢) IBID p. 56 - ويلاحظ أن ما يسمى في الغرب « بالقانون الطبيعي » لا يختلف عن مضمون الإسلام قانون الله الدائم لكل البشر والذي يعلو على كل ماعداه . ولعل فقهاء القانون الطبيعي قد اقتبسوه من المسلمين في مضمونه أثناء احتكاكهم الثقافي والحضاري بهم في الأندلس أو في الشام وما استتبعه من ترجمة علوم العرب وثقافتهم — وقارن في هذا الصدد أيضا د. مصطفى كمال وصفي — بحثه بعنوان « النظرية الحديثة للمشروعية في القانون =

رأى الفقيه لافريير :

إن الفقيه لافريير يقترب من الحقيقة بعض الشيء — فيما يرى البعض —^(١) فيقول إن إعلان الحقوق الفرنسي سنة ١٧٨٩ لم ينبع من أى مصدر من المصادر السابقة منفردا ، وإنما ينبع منها جميعا .

أما مصدره البعيد فهو المذهب الفردى — الحر — الذى يرى أن للأفراد حقوقا سابقة على المجتمع السياسى وعلى التشريع الوضعى فهى واجبة الاحترام حتى بالنسبة للمشرع ..

وأما مضمونه فقد حددته شتى المذاهب الفكرية التى ازدحم بها الفقه السياسى فى القرن الثامن عشر .

ففكرة حقوق الإنسان كحقوق طبيعية سابقة على وجود الدولة وأعلى منها ، قد استخلص معالمها بوضوح الفقيه الانجليزى Lock فى أواخر القرن السابع عشر . استخلصها من التحليل الذى عمد إليه فى فكرة العقد الاجتماعى .

أما تعريف الحرية ومبدأ الفصل بين السلطات فيمكن القول بأن مصدره مونتسكيو . وأما فكرة السيادة الوطنية وتعريف القانون كتعبير عن الإرادة العامة للأصاحبها بغير شك — فيما يقول البعض — هو جان جاك روسو .

الإدارى ، — مجلة العلوم الإدارية س ١٨ عدد ٢ / أغسطس ١٩٧٦ ص ٣٨ حيث ينقل ماقدره جاك مارتان من أن « حقوق الإنسان أصلها من الله سبحانه وتعالى وبهذه الصفة تفرض هذه الحقوق احترامها وسلطانها على سلطة الدولة وأن القانون الطبيعى إنما ينبع من القانون السموى . أى من الحكمة الخالقة . أى من الله سبحانه وتعالى .. » ثم يعقب على ذلك بقوله : « وهكذا يمكن أن توصل هذه الفكرة إلى مانسميه بالضمانة الدينية لحقوق الأفراد على أساس أن الحقوق الإنسانية تنبع من الدين الذى هو ملزم للبشر كافة حاكمين ومحكومين » ثم يتابع تعقيبه بقوله : « وفى الواقع فإن الأساس الإلهى — فى نظرى — هو أساس معقول وكان يكمله أن موضوع هذا الأساس هو ما جاء فى الكتب المقدسة .. ولكن لم يكمل الغريون فكرتهم على هذا النحو الواضح المحدد ، كما فعل المسلمون — وتركوه غامضا بين القانون الطبيعى والأفكار غير المحددة ... وقارن أيضا (مونتجومى وات — فضل الإسلام على الحضارة الغربية — ترجمة حسين أحمد أمين طبعة أولى سنة ١٩٨٣) .

(١) راجع د. مصطفى أبو زيد فهمى — المرجع السابق ص ١٨٥ .

وهذه الأفكار قد لاتكون أفكارا جديدة فى ذلك الحين ولكن الإعلان الفرنسى جمعها وركزها وعبر عنها فى لغة قوية جديدة استمعت إليها الشعوب وفهمتها ، فالمبادئ التى وردت فى مختلف النظريات جعل الإعلان منها — بفضل ماعطاها من وضوح وقوة — انجيلا سياسيا جديدا. ^(١)

(٢)

رأى الدكتور مصطفى أبو زيد فهمى :

يعتقد أستاذنا الجليل أن الفقيه لافيرير قد اقترب من الحقيقة بعض الشيء ولكنه لم يصل إليها كاملة . كما يعتقد أن الإعلان الفرنسى وإن تأثر فى مضمونه بالمصادر الثلاثة السابقة مجتمعة إلا أن مصدرا منها يمكن أن نعتبره المصدر الأول والأساسى بالنسبة له وهذا المصدر هو إعلانات الحقوق الأمريكية . ويقول فى بيان رأيه ، فنحن نرى أن أقدم إعلان للحقوق فى العصر الحديث ليس هو الإعلان الفرنسى ، وإنما الإعلانات الأمريكية ، وإذا كنا لم نعرف بهذا الوضع للوثائق الدستورية الانجليزية على الرغم من أنها أسبق تاريخيا ، فذلك لأن هذه الوثائق لم تهدف — فى مداها — إلى ما هدفت إليه الإعلانات الأمريكية ، ولم تحاول أن تنتصر لقضية الحرية ضد السلطة فى مواجهة الملك والبرلمان معا .

تعقيب :

والحقيقة التى نراها بلا مرأى هى أن هذا الرأى يحتاج إلى إعادة نظر ذلك أن أقدم إعلان للحقوق لم يكن بذلك الذى يدعيه الفرنسيون منذ ثورتهم فى سنة ١٧٨٩ ولا بما تمخضت عنه الثورة الأمريكية من قبل على مارأى البعض ، بل ولاتلك الوثائق التاريخية الانجليزية على ماسبق أن أشرنا إليه — بل هو أقدم من كل ذلك كما يتميز بالشمول والدقة فى آن واحد — بما لم يحط به عقل بشر .

- Lefèriere : IBID p. 57.

(١)

(٢) انظر مؤلفه — النظام الدستورى للجمهورية العربية المتحدة — المرجع السابق ص ١٨٦ .

إن كل حقوق الإنسان يمكن ردها إلى مبادئ الحرية ، والمساواة ، والإخاء والعدل ، وصيانة كرامة الإنسان .. وتلك جميعا كانت من أبجديات الإسلام ^(١) ومن أوليات وصايا الرسول الأمين محمد بن عبد الله عليه الصلاة والسلام .. ولم تصدر لمصلحة فريق من الناس أو للتمسك بها فى مواجهة فريق دون آخر من الحكام ، كما هو شأن الوثائق التاريخية الانجليزية . وإنما جاء الإسلام بها لكل البشر — وماقرره من حقوق كان للتمسك بها فى مواجهة كل البشر أيضا حاكما أو محكوما لافرق بين فرد أو هيئة من الحكام .

ونحن لم نصدر فى رأينا هذا عن تعصب للإسلام وإنما عن تحليل دقيق لكل ماورد فى إعلانات الحقوق من مبادئ ..

ولاندعى أننا أول من رأى هذا النور الوضاء .. فقد نقل البعض ^(٢) من حديث للدكتور على عبد الواحد وافى عن حقوق الإنسان قوله « ترجع أهم حقوق الإنسان العامة إلى حقين رئيسيين ، المساواة والحرية ، وقال : « لقد ادعت الأمم الديمقراطية الحديثة أن العالم الإنسانى مدين لها بتقرير هذين الحقين .. »

فذهب الانجليز إلى أنهم أعرق شعوب العالم فى هذا المضمار !! وزعم الفرنسيون أن هذه الاتجاهات جميعا كانت وليدة ثورتهم .

والحق أن الإسلام هو أول من قرر المبادئ الخاصة بحقوق الإنسان فى أكمل صورة وأوسع نطاق ، وأن الأمة الإسلامية فى عهد الرسول عليه الصلاة والسلام ، والخلفاء الراشدين من بعده ، كانت أسبق الأمم فى السير عليها ^(٣).

(١) كان الغرب يعرف ماجاء به الإسلام من مبادئ وتأثر بذلك كثيرا فى نهضته — راجع مونترموى وات — فضل الإسلام على الحضارة الغربية — المرجع السابق.

(٢) الشيخ محمد الغزالي — حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة ص ٨ .

(٣) تأييدا لذلك نذكر بعض من تصدى لهذه القضية من الفقهاء المعاصرين :

د. على عبد الواحد وافى — حقوق الإنسان والإسلام .

د. القطب محمد القطب طلبة — الإسلام وحقوق الإنسان . =

وعلى ذلك فالمبادئ التي صدرناها ^(١) للناس يعاد تصديرها إلينا على أنه كشف إنساني ماعرفناه يوما ولا عشنا به دهرا !!! مع أنها في الحقيقة بضاعتنا ردت إلينا ..

ولذا نهيب بكل ذي حظ من علم ، أن يسترد ثقته بنفسه وحضارته ، فليس كل مايجيء من الغرب الظافر القوى محل تقديرنا ، فنحن أصحاب رسالة تنزلت علينا من السماء تحاكم إلى تعاليمها كل شيء .. ماوافقها وإن كان مجلوبا إلى أرضنا فهو حق . وماخالفها وإن كان عرفا مقررنا لدينا فهو باطل . فرسول الله ﷺ يقول — فيما رواه أنس « مامحق الإسلام محق » ^(٢) كما يروى عنه عليه السلام قوله « أمت أمر الجاهلية إلا ماحسنه الإسلام » ^(٣)

فإذا كان من الإنصاف أن نزكى مجموعة من المبادئ والشعارات التي انتشرت في الغرب وانسجمت مع فطرة الله التي فطر الناس عليها ، فإنه من هضم النفس أن نجعلها مخترعات حديثة ، إذا كانت مأنوسة لنا مدروسة في ديننا .

^(٤)

الخلاف حول القيمة القانونية لإعلانات الحقوق

إذا أردنا أن نحدد القيمة القانونية للنصوص الواردة في إعلانات الحقوق ، رأينا اختلافا كبيرا بين الفقهاء ويمكن أن نقول إن في الموضوع ثلاثة اتجاهات رئيسية :

-
- = د. عبد الحكيم حسن العلي — الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام .
عبد الوهاب الشيشاني — الحريات العامة والنظم المعاصرة سنة ٧٥ الشيخ محمد الغزالي — حقوق الإنسان .
(١) وراجع أيضا في هذا الشأن — جان بيوري — تاريخ حرية الفكر ص ٤٩ ومأشرنا إليه من قبل في مانقلناه عن مونتجرمى وات — فضل الإسلام على الحضارة الغربية .
(٢) السيوطي — الصغير ج ٢ ص ١٤٨ وقال : حديث حسن .
(٣) المناوي — الكنوز ج ١ ص ٥٢ .
(٤) راجع Burdeau ★ Tr. de science politique T.3 p. 125 والدكتور مصطفى أبو زيد فهمي — النظام الدستوري للجمهورية العربية المتحدة ص ١٨٩ ومابعدا ، والدكتور فؤاد العطار — القضاء الإداري — المرجع السابق ص ٣٤ ومابعدا .

الأول : يذهب إلى حد الاعتراف لإعلانات الحقوق بقيمة قانونية تفوق قوة النصوص الدستورية وعلى رأس هذا الفريق من الفقهاء دوجي والدكتور فؤاد العطار .

الثاني : على العكس من هذا الاتجاه تماما يرى أن النصوص الواردة في إعلانات الحقوق مجرد مبادئ فلسفية مجردة تماما من كل قيمة قانونية .. وعلى رأس هذا الاتجاه Carrè de Malberg

والثالث : اتجاه وسط يرى أن لإعلان الحقوق قيمة دستورية تعادل قيمة النصوص الدستورية الواردة في الدستور نفسه .. وعلى رأس هذا الاتجاه الأستاذ لافريير والدكتور مصطفى أبو زيد فهمي ... وفيما يلي تفصيل مأجملناه

الاتجاه الأول : إعلان الحقوق يسمو على الدستور :

وهذا ماتخيله بعض رجال الثورة الفرنسية وهم يضعون إعلان حقوق الإنسان والمواطن سنة ١٧٨٩ . فقد كانوا يتصورون القوانين على ثلاث درجات — القانون العادي في أرقى الدرجات ، وفوقه القانون الدستوري (النصوص الدستورية العادية) وفوق الدستور إعلان الحقوق — فإعلان الحقوق . إذا لا يلزم السلطة التشريعية فحسب بل يلزم السلطة التأسيسية نفسها فهذه السلطة التأسيسية تضع أولا النصوص التي تقيد بها نفسها ثم تضع النصوص التي تقيد بها السلطات الأخرى .

فالنصوص الأولى هي التي يضمها إعلان الحقوق ، والنصوص الأخرى هي التي يضمها الدستور نفسه .

وقد كان ممن دافع عن هذا الرأي الفقيه الدستوري الكبير Sieyes والفقيه ديون دي تيمور Dupont de Nemours فقد وصف هذا الأخير إعلان الحقوق الصادر سنة ١٧٨٩ بأنه « القانون الأساسي لكل القوانين الموجودة في

وطنه وهو بهذه الصفة يجب أن يستمر على مدى الأجيال «^(١)

ويدافع عن هذا الرأي أيضا العميد دوجي فهو يقول في عبارة حاسمة إن نظام سنة ١٧٨٩ يتضمن ثلاثة أنواع من القوانين التي تتدرج في قوتها .

أولا : إعلانات الحقوق .

ثانيا : القوانين الدستورية .

ثالثا : القوانين العادية .

فالمشرع الدستوري يخضع لإعلان الحقوق ، والمشرع العادي يخضع للمشرع الدستوري « فكأن إعلان الحقوق يجب أن يحترم ليس فقط من المشرع العادي وإنما أيضا من المشرع الدستوري »^(٢) .

الاتجاه الثاني : إعلان الحقوق مبادئ فلسفية مجردة من كل قيمة قانونية :

وهذا هو الرأي الذي يصر عليه رجال الفقه الوضعي وفي مقدمتهم كاريه دي مالبرج إذ يرى أن إعلان الحقوق سنة ١٧٨٩ ليس له سوى قيمة فلسفية أو فقهية فهو قد أعلن بعض قواعد القانون الطبيعي التي استوحاها دستور سنة ١٧٩١ ولا يمكن اعتبار هذه القواعد الفلسفية والفقهية بمثابة نصوص قانونية ملزمة تساوى في إلزامها نصوص القانون الوضعي^(٣) .

ويسير الفقيه « إسمان » في هذا الاتجاه أيضا فينكر على النصوص الواردة في إعلان الحقوق كل قيمة ملزمة ويرى أنها مجرد « إعلان للمبادئ »^(٤) كما يميل إلى هذا الرأي أيضا الفقيه الفرنسي « لافريير » مدعما وجهة نظره ببعض

(١) - Couzinet : Les declarations .. Leur valeur constitutionnelle P. 57 .

(٢) - duguit : Tr . de dr . const . 3 ed t. 3 p. 561 et 603 et s.

(٣) انظر كاريه دي مالبرج : النظرية العامة للدولة ج ٢ ص ٥٨١ نقلا عن د. مصطفى أبو زيد فهمي — النظام الدستوري للجمهورية العربية المتحدة ص ١٩١ .

(٤) إسمان : القانون الدستوري — الطبعة الثامنة ج ١ ص ٥٩٢ — المرجع السابق .

آراء قالها بعض رجال الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩^(١) .

والواقع أن الآراء التي أوردتها لافريير في مؤلفه ليست قاطعة الدلالة — فيما يقول الدكتور مصطفى أبو زيد فهمي — في أنها تعبر عن رأى كل أعضاء الجمعية الوطنية في ذلك الحين ، بدليل أننا وجدنا آراء مخالفة قال بها اثنان من كبار الفقهاء في عهد الثورة الفرنسية هما Sieyès وديبون دي نيمور كما أشار إلى ذلك « كوزينييه » من قبل .

الاتجاه الثالث : إعلان الحقوق يعادل في قوته النصوص الدستورية :

يقرر فقهاء هذا الاتجاه أن كل رأى من الرأين السابقين قد غالى في تطرفه والحقيقة كما نراها — فيما يقول الدكتور مصطفى أبو زيد فهمي — وسط بين الرأين السابقين ويؤسس رأيه على [أن الرأى الذى يقول أن إعلان الحقوق أعلى من الدستور يجد معارضة شبه إجماعية — كما يقول — من جميع فقهاء القانون الدستوري وفضلا عن ذلك فإذا كان إعلان الحقوق قد وضعته السلطة التأسيسية الأصلية ، والدستور نفسه قد وضعته السلطة التأسيسية نفسها أيضا .. فكيف نقول أن إرادة السلطة في الحالة الأولى أعلى من إرادتها هي نفسها في الحالة الثانية ؟ .

وحتى إذا أعلنت تلك السلطة هذه الحقيقة صراحة .. فكيف نلزمها بها الآن ؟ وبناء على أى أساس تكون إرداتها بالأمس مقيدة لإرداتها اليوم ؟ .. ثم ينتهى بعد هذه التساؤلات إلى تقرير أن هذا الرأى لا يمكن التسليم به .

ثم يدعم ذلك بقوله « ولذلك فإن الأغلبية الساحقة من فقهاء القانون الدستوري ترى أن القوانين توضع من حيث قوتها في مجموعتين فقط — لاثلاثة — في المجموعة الأولى توضع القوانين الدستورية وفي المجموعة الثانية توضع القوانين العادية ، والأولى أكبر قوة من الثانية [

(١) انظر مطلوه في القانون الدستوري — الطبعة الثانية ص ٢ ٣٤ .

وإذا كان الرأي الأول قد تطرف في تكريمه لإعلانات الحقوق فإن الرأي الثاني قد تطرف في الهبوط بقدرها فهو إذ يذهب إلى أن إعلانات الحقوق مجرد مبادئ فلسفية مجردة من كل قيمة قانونية يتجاهل طبيعة الجمعيات التأسيسية .. وقد صدق العميد دوجي كل الصدق عندما قال في هذا الصدد « إن مجمعا من العلماء يمكن أن يضع مبادئ عامة في الفقه أو الفلسفة ولكن الجمعية الوطنية التأسيسية لاتضع سوى قوانين »^(١)

فالجمعية التأسيسية إذ تضع نصوصا مافي صلب الدستور أو في مقدمته فإنها بذلك لاتضع مؤلفا فقهيا وإنما تقوم بواجبها في وضع نصوص دستورية نافذة ثم ينتهي الأستاذ^(٢) إلى قوله .. والرأي الذي نعتقده أن إعلان الحقوق الصادر من السلطة التأسيسية — قوة قانونية ملزمة تعادل قوة النصوص الدستورية العادية فنصوصه ليست نصوصا أعلى من الدستور . وليست مجرد مبادئ فقهية ، وإنما هي دستور لافرق بينها وبين بقية النصوص الأخرى الواردة في صلب الدستور وهي واجبة الاحترام بالنسبة للمشرع العادي والقاضي والأفراد طالما أنها نافذة .. فإذا ألغى الدستور (الذي تضمن المقدمة أو الإعلان) سقط هذا الأخير لسقوطه على الفور . ولكن Jeze يرى أن إعلان الحقوق يبقى بعد سقوط الدستور ملزما للإدارة وحدها دون المشرع العادي^(٣)

تعقيب وترجيح :

ونحن من جانبنا لايسعنا أن نسلم لا بالرأي الذي يهبط بإعلان الحقوق إلى

(١) - duguit : tr. de dr . const. 2 ed t2 p. 159, t 3 p. 561 .

(٢) الأستاذ الدكتور مصطفى أبو زيد فهمي — النظام الدستوري للجمهورية العربية المتحدة ص ١٩٢ .
(٣) راجع د. م . أبو زيد فهمي — المرجع السابق ص ١٩٣ ونحن لا نتفق مع الأستاذ الجليل في هذا الرأي إذ أننا نرى أن المقدمة أو الإعلان إنما هي بمثابة الحثيات من القرار الإداري . وإلغاء القرار الإداري أو سحبه لايعنى إلغاء القانون الذي صدر القرار استنادا إليه أو تنفيذا لأحكامه وما رأى jeze هنا إلا إرهابا بهذا الرأي الذي رأيناه وهو ما يوفق ويجمع بين رأيه هذا ورأي الأستاذ الدكتور مصطفى أبو زيد فهمي في قوله أن النص المكتوب إما أن يسقط بالنسبة لسلطات وإما أن يبقى بالنسبة لها جميعا — والجمع هنا أولى لأن فيه أعمال للرأين والإعمال أولى من الإهمال .

مستوى إعلان المبادئ الفلسفية والفقهية ، ولا بالرأى الذى يعطى له قيمة مساوية لقيمة النصوص الدستورية .. وحجتنا فيما نذهب إليه : أن الرأى الذى يقول بأن إعلان الحقوق ليس إلا مجرد مبادئ فلسفية مجردة من كل قيمة قانونية يتجاهل طبيعة الجمعيات التأسيسية ، ويمثل أقلية ضئيلة فى الفقه الدستورى^(١) ولقد كفانا العميد دوجى مؤنة الرد عليه بما قدمناه أنفا .

وعلى ذلك فالرأى الصائب فى اعتقادنا أن لإعلان الحقوق الصادر من السلطة التأسيسية قوة قانونية ملزمة . لكن الخلاف يثور بين مدى هذه القوة القانونية الملزمة لإعلان الحقوق .. أتكون أقوى من قوة الدستور فتعلو عليه ؟ أم أنها فقط تعادل قوة الدستور فتساويه فى قوته الملزمة

فعن الرأى الذى يقول يتساوى إعلان الحقوق فى قوته الملزمة مع النصوص الدستورية :

فلا يمكننا أن نسلم به لأنه استند فى مدعاه إلى حجج داحضة لاتخدم دعواه .

١ — فمن حيث المنهج : اتخذ من الوسطية مبررا له فلم يشأ ، أن يأخذ بالرأى الذى أعطى للإعلان قيمة تسمو على الدستور كما أنه لم يشأ أن يأخذ بالرأى الآخر الذى هبط بقيمة إعلان الحقوق إلى مستوى المبادئ الفلسفية المجردة عن كل قيمة قانونية وربما كان فى ظنه أن الوسطية تحصنه ضد النقد استنادا إلى أن الفضيلة وسط بين رذيلتين فيما يقول فلاسفة اليونان القدامى .

لقد أخطأ هذا الرأى فى اتخاذه الوسطية منهجا . فليس الوسط دائما محمودا ذلك أنه إذا صدق ذلك فى مجال القيم فإنه لا يصدق فى مجال الحقوق . إذ أن الوسطية فى مجال الحقوق هضم للحق بقدر ماهى انتصار للباطل .

٢ — أما عن استناده للمعارضة شبه الإجماعية من فقهاء القانون الدستورى

(١) راجع — د. فؤاد العطار — القضاء الإدارى — النهضة العربية سنة ٦٦ — ٦٧ ص ٣٥

للرأى الذى يعلى قيمة إعلانات الحقوق على الدستور .. فليس ذلك بالسند السليم فقد يكون الحق فى جانب القلة المصيبة لا فى جانب الكثرة المخطئة ،
فها هو جاليليو كان يعلن رأيه العلمى فى كروية الأرض ودورانها حول الشمس .. ويعارضه فى ذلك جميع علماء عصره بلا استثناء فضلا عن معارضة الكنيسة وتأثيرها له .. ومع ذلك فقد صدقه الواقع والتاريخ إذ لم يكن الحق فى جانب الكثرة المعارضة .. وصدق الله العظيم إذ يقول : ﴿ وإن تطع أكثر من فى الأرض يضلوك ﴾^(١) وبقوله فى أكثر من آية ذما للأكثرية من حيث هى كذلك .. فما تراه الأكثرية بإطلاق لايمكن التسليم بصحته .

٣ — أما عن قولهم بأن إعلان الحقوق قد وضعت السلطة التأسيسية الأصلية كما أن — الدستور نفسه قد وضعت السلطة التأسيسية — وأسسوا على ذلك تساؤلهم القائل .. كيف نقول أن إرادة السلطة التأسيسية فى الحالة الأولى أعلى من إرادتها فى الحالة الثانية ؟

فإن جواب ذلك جد يسير .. ففى كل النظم القانونية حقيقة معروفة هى أنه يجوز التقيد والالتزام بالإرادة المنفردة من غير نكير . فالفرد يستطيع أن يلزم نفسه إلزاما لايلزمه به شرع أو قانون .. وهذا قول عام فى كل شرع أو قانون سماويا كان الشرع أو وضعيا كان القانون .

ونود أن نبرز لذلك صورة على وجه الخصوص فى القانون الإدارى هى أقرب ماتكون صلة بالقانون الدستورى تلك الصورة هى تلك القواعد التنظيمية أو اللائحة التى تصدرها الإدارة بالإرادة المنفردة . فإنها تلزمها وتقيد تصرفاتها مادامت هذه القواعد قائمة فلا يجوز للإدارة التى أصدرت تلك القواعد أو اللوائح أن تخالفها بقرار فردى وإلا كانت مخالفة بذلك لمبدأ الشرعية أو سيادة القانون ويتعين حينئذ إلغاء تصرفاتها وأعمالها المخالفة للشرعية لاتصافها بالبطلان .

(١) الأنعام — ١١٦ .

بل إن الدستور نفسه إذا تمعناه لوجدنا فيه صورة حقيقية من صور التقيد بالإرادة المنفردة — فالأمة هي التي تضعه عن طريق ممثليها (في الدساتير الديمقراطية) ويصدره رئيس الدولة ويتقيد به (إذا كان منحه) .

٤ — هذا فضلا عن أن إعلان الحقوق إنما يمثل مبادئ وأهداف ومقاصد الأمة .. وهذا يختلف في جوهره عن الدستور إذ يأتي الدستور بعد ذلك فيبين السلطات المنشأة والاختصاصات المنوطة بكل منها لتحقيق هذه المقاصد والأهداف في حدود المبادئ التي تضمنها الإعلان^(١). وتليه في ذلك القوانين العادية واللوائح لتفصيل ما أجمله القانون أو الدستور ولتحديد الوسائل الدقيقة لتحقيق تلك الأهداف .

وعلى ذلك يبين بوضوح فساد الرأي القائل بأن إرادة السلطة التأسيسية في وضعها لإعلان الحقوق لاتقيد إرادتها نفسها وهي تضع الدستور .

٥ — أما قولهم بأن الأغلبية الساحقة من فقهاء القانون الدستوري ترى أن القوانين توضع من حيث قوتها في مجموعتين فقط — لاثلاثة — في المجموعة الأولى توضع القوانين الدستورية وفي الثانية توضع القوانين العادية .. وأن الأولى أكبر قوة من الثانية ورتبوا على ذلك مساواة نصوص إعلان الحقوق في قوتها القانونية الملزمة مع نصوص الدستور بعدما تبين فساد الرأي الذي يجرد نصوص إعلان الحقوق من قيمتها القانونية تماما ..

فذلك قول مردود .. إذ العبرة ليست بتقسيم القوانين إلى مجموعات ثلاثة أو مجموعتين إنما العبرة هنا بوقت النفاذ ماداموا قد اعترفوا بأن للإعلان قيمة دستورية .

فإذا كانت هذه المبادئ (في الإعلان) قد اتخذت طابع القواعد الموضوعية المحددة ، وجب التقيد بها من وقت صدورها . أما إذا كانت هذه

(١) راجع — الأستاذ الدكتور فؤاد العطار — القضاء الإداري — المرجع السابق ص ٣٧ .

المبادئ لاتعدو أن تكون مجرد قواعد منهجية أو توجيهية غير محددة تقف عند مجرد بيان أهداف — المجتمع من فلسفية وسياسية واقتصادية واجتماعية .. فلا يتصور تطبيقها من وقت صدورها مادامت غير محددة .. ولكن يتعين على السلطات الحاكمة أن تلتزم بها عند وضع الدستور أو القوانين العادية فلا تصدر هذه التشريعات على خلاف المبادئ التي تضمنها (إعلان الحقوق)^(١).

وتأسيسا على ماتقدم نرى أن الرأي الأصوب من بين الآراء المعروضة والذي نرجحه هو ذلك الرأي الذي يقول بأن لإعلان الحقوق قوة قانونية ملزمة تلزم المشرع الدستوري والعادي على سواء . وأن نصوصه تتميز بالتسامي والفوقية على ماعداها من تشريعات وضعيه . ومما يؤيدنا فيما نذهب إليه قول الأستاذ الدكتور فؤاد العطار بعدما كيف ميثاق العمل الوطنى المصرى على أنه إعلان للحقوق^(٢).

« يجب على الشارع الدستورى أن يلتزم — حين يضع أحكام الدستور — النطاق الذى رسمه له « الميثاق » وكذا الشارع عندما يضع القوانين العادية .. ومن ثم لايجوز لأى منهما أن يخرج على أحكام الميثاق أو يخالفها ..

وأخيرا فإن المبادئ والأسس التى تضمنتها أحكام الميثاق تعتبر القانون الأسمى للدولة .. فهى بهذا المعنى لاتخضع لمبدأ الشرعية وبالتالى لرقابة القضاء .. ويتفرع عن ذلك أن أحكام « الميثاق » تعد واجبة الاحترام يتقيد بها القاضى والأفراد على السواء ومن ثم فإنه لايجوز للقاضى حين يفصل فى خصومة طرحت أمامه — أن يناقش أحكام الميثاق أو يعدل عن تطبيق أى منها بدعوى أنها تتعارض ومبادئ أو مبادئ الدستور العامة أو مبادئ القانون الطبيعى وقواعد العدالة^(٣)، وقوله من قبل « إن الميثاق وهو يرسى

(١) راجع — د. فؤاد العطار — المرجع السابق ص ٣٥ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٤ .

(٣) المرجع السابق ص ٣٦ .

المبادئ والأسس التي يقوم عليها المجتمع يعتبر أساسا لوضع الدستور ولوضع القوانين — فالميثاق ينزل من الدستور منزلة الأبوه .

واستنادا إلى ماتقدم يمكننا القول بأن الميثاق يتمتع بحجية قانونية ملزمة بالنسبة إلى جميع المواطنين من حكام ومحكومين على السواء فهو [بذلك] يعتبر الأساس لوضع القواعد القانونية التي تليه في المرتبة ونعني بذلك الدستور والقانون^(١)

فليس بعد أصرح من ذلك تعبيرا عن سمو إعلان الحقوق على ماعداه من قوانين وضعية وتميزه عليها بالإلزام والفوقية .

هذا ولما كانت إعلانات الحقوق تعني فيما تعني به نصها على حرية الرأي (في الميدان السياسي) أو حرية القول .. وضرورة كفالتها فإن هذه الحرية تكون مكفولة في شتى النظم القانونية الوضعية بالدولة وليس لقاعدة ما أن تنكرها أو تنقص منها حتى ولو تسترت في ذلك بدعوى التنظيم .. إذ التنظيم لايعنى الانتقاص أو المصادرة .



(١) المرجع السابق ص ٣٦ .

الفصل الثالث

أساس حرية الرأي السياسى فى الإسلام

تمهيد :

من الأصوليين من قصر أدلة الأحكام الشرعية على الكتاب ، والسنة ، والإجماع والقياس ، ومنهم من أنكر القياس ، ومنهم من زاد على ذلك أدلة إجمالية كثيرة ^(١)

والواقع أن مرد الأدلة جميعها على اختلاف الأقوال إلى الوحي الإلهى كتابا كان أو سنة ..

يقول الشيخ السنهورى ^(٢) « إن الدليل الحقيقى والمصدر الوحيد للتشريع الإسلامى ، والفقه الإسلامى بأجمعه هو الوحي الإلهى . وأن مرد الإجماع والقياس إليه ، وأن المصادر الأخرى ليست مصادر للفقه ، بل هى مجرد قواعد كلية فقهية محضة » كما أنه يعتبر أن « .. ماجاء فى شريعتنا من الشرائع السابقة دون أمر به ، أو نهى عنه ، ولم نجد له حكما فى شريعتنا .. فإن مجرد روايته كالأمر به ^(٣) .

(١) راجع الأستاذ الدكتور محمد سلام مذكور — أصول الفقه ص ٩٣ .

(٢) انظر مقدمة الجزء الأول من موسوعة جمال عبد الناصر للفقه الإسلامى ص ١٦ — ١٩ منقول بتصرف .

(٣) أخرج الحاكم عن ابن مسعود عن النبى ﷺ قال « كان الكتاب الأول ينزل من باب واحد على حرف واحد ، ونزل القرآن من سبعة أبواب على سبعة أحرف : زاجر وأمر ، وحلال وحرام ، ومحكم ، ومتشابه ، وأمثال ، فأحلوا حلاله ، وحرموا حرامه ، وافعلوا ما أمرتم به ، واتهوا عما نهيتم عنه ، واعتبروا بأمثاله ، واعملوا بمحكمه ، وآمنوا بمتشابهه ، وقولوا آمنا به كل من عند ربنا السيوطى فى الاتفاق ج ٣ ص ٧ ، ٨ .

وفى ذلك يقول أبو عبيد أيضا « إن القصص التى قصها الله تعالى عن الأمم الماضية وما عاقبهم به ، ظاهرها الإخبار بهلاك الأولين ، إنما هو حديث حدث به عن قوم ، وباطنها وعظ الآخرين وتحذيرهم أن يفعلوا كفعلهم

وإجماع أهل البيت وإجماع أهل المدينة .. والأخذ بأقل ما قيل .. كل هذا
ن قبيح الإجماع .

والاستحسان والمصلحة المرسله والاستقراء .. ماهي إلا من قبيح القياس .
والاستصحاب .. وسد الذرائع ، والعادة والعرف .. كلها قواعد فقهية
وليست دليلا يستند إليه في استنباط حكم شرعي » .

وأيا ما كان الرأي في ذلك ، فإننا في مجال البحث عن أساس حرية الرأي
السياسي في الإسلام ينبغي أن تيمم الوجه شطر الأدلة النقلية بحثا عن الأساس
المطلوب ومدى إمكان استنباطه منها ، حتى إذا ما أمكن الوقوف عليه والاهتداء
إليه ، فقد أعفانا ذلك من البحث في المصادر العقلية .. ذلك أنه لا مجال للرأي
أو الاجتهاد في مواجهة النص ، فضلا عن أن ماجاء به الشرع لا يناقضه العقل .

وعلى ذلك نقسم البحث في هذا الفصل إلى مبحثين :

الأول : نخصصه للبحث عن أساس حرية الرأي السياسي في المصادر النقلية من
قرآن وسنة ونلحق بهما ماجاء في شرع من قبلنا مما لم يؤمر به ولم ينه عنه .

والثاني : نخصصه للتطبيقات العملية لحرية الرأي السياسي في عهد الخلفاء
الراشدين لأن ماثبت تاريخيا وبطريقة عملية يقطع الطريق على كل لجج ومراء
أوجدل في النصوص . فضلا عن أن في إجماع الصحابة في ذلك العصر وهم
أقرب الناس إلى رسول الله ﷺ وأكثرهم فهما عنه لما نزل إليه .. لدليل قطعي
لاسييل إلى الشك أو التشكك فيه .

= فيحل بهم .. مثل ما حل بهم » انظر السيوطي في الإتقان ج ٤ ص ٢٢٥ . وهذا التعريض يعتبر من أبلغ
الأساليب في الوعظ والتوجيه وتبليغ الأحكام .

وانظر أيضا - الفقه على المذاهب الأربعة - قسم العبادات - طبعة دار الكتب المصرية سنة ١٣٥٠ هـ -
١٩٣٦ م ص ٢٥٧ - هامش (١) حيث يحكى اتفاق المذاهب على أن شرع من قبلنا شرع لنا إذا قصه الله
ورسوله من غير إنكار .

ولاندعى أننا أول من فطن إلى هذا المنهج السديد فى حسم الجدل والاختصاص فقد سبقنا إليه الإمام على بن أبى طالب رضى الله عنه إذ قال لابن عباس رضى الله عنهما حينما أرسله إلى الخوارج : « اذهب إليهم فخاصمهم ولا تحاجهم بالقرآن ، فإنه ذو وجوه ولكن خاصمهم بالسنن (يقصد العملية أو الثابتة عملاً) كما أخرج ابن سعد من وجه آخر .. أن ابن عباس قال له (للإمام على) « ياأمير المؤمنين ، فأنا أعلم بكتاب الله منهم ، فى بيوتنا نزل » ، قال : صدقت ولكن القرآن حمال ذو وجوه ، تقول ويقولون ، ولكن خاصمهم بالسنن ، فإنهم لن يجدلوا عنها محيصاً » فخرج إليهم فخاصمهم بالسنن فلم تبق بأيديهم حجة ^(١) .

فعلى هذا النهج القويم أردفنا الاحتجاج بالنصوص بما ثبت من تطبيقات الخلفاء الراشدين — العملية — لما عقلوه من كتاب الله وسنة رسوله فى شأن حرية الرأى السياسى ، فضلاً عن أن الواقع العملى هو سيد النصوص كما يقولون ^(٢) .



(١) أخرجه ابن سعد عن طريق عكرمة عن ابن عباس انظر — السيوطى فى الإتقان ج ٢ ص ١٤٥ ، الإمام محمد عبده — نهج البلاغة ج ٣ ص ١٣٦ .

(٢) د. مصطفى كمال وصفى — النظرية الحديثة للمشروعية فى القانون الإدارى — بحث بمجلة العلوم الإدارية س ١٨ عدد ٢ أغسطس سنة ١٩٧٦ — ص ٤٦ .

المبحث الأول أساس حرية الرأي السياسى فى الإسلام فى المصادر النقلية

« قرآن — سنة — شرع من قبلنا »

فى معرض بحثه للحرية السياسية فى الإسلام ، يقرر البعض^(١) أنه لم ترد فى القرآن الكريم ، ولا فى السنة النبوية الشريفة نصوص (صريحة) فى إقرار أى حق من الحقوق السياسية .. (والتى قصرها على حق الأمة فى اختيار الحاكم — والحق فى مراقبته ومحاسبته على أعماله) ، ولا فى مقوماته ، ولا فى طريقة ممارسته .

ثم يستطرد فيقول « ولكن هذا لاينفى أن تكون الشريعة الإسلامية قد أقرت مبادئ واضحة فى هذه الشؤون ، وذلك أن شريعة الإسلام (فيما يقول) لاتستمد من الكتاب والسنة فحسب ، وإنما تستمد كذلك من مصادر أخرى أهمها الإجماع (هكذا)

ثم يعود فيؤكد — فى خطة بحثه أن كل ما سيذكره فى شأن الحرية السياسية مستمد من إجماع الصحابة فى عهد الخلفاء الأربعة الراشدين ، لا من نصوص صريحة فى كتاب الله أو سنة رسوله عليه السلام !!

لكننا لانملك أن نترك هذا الرأي دون أن نوضح بجانبه للحقيقة على النحو التالى :—

(١) انظر الأستاذ الدكتور على عبد الواحد وافي — حقوق الإنسان فى الإسلام — الطبعة الخامسة سنة ١٩٧٩ — دار نهضة مصر للطبع والنشر — ص ٢٣٨ .

أولا : أن فى ادعائه بأن شريعة الإسلام لاتستمد من الكتاب أو السنة فحسب !! وإنما تستمد كذلك من مصادر أخرى أهمها — فيما يقول — الإجماع !! ادعاء باطلا تماما ويفتقر إلى الأساس السليم .. إذ الثابت أن مصدر الإسلام الوحيد هو الوحي الإلهى إما باللفظ والمعنى وهو القرآن الكريم ، أو بالمعنى دون اللفظ وهو السنة النبوية الشريفة — على ماأشرنا آنفا — أما ماعدا ذلك من المصادر أو من القواعد الفقهية المحضة بتعبير أدق — فمردها جميعا إلى الكتاب والسنة (١) الأمر الذى يتضح منه بحق أنها شريعة ربانية محضة أصالة وإحالة ليس لها من مصدر إلا الله تعالى ، ورسوله مبین عنه .

ثانيا : الادعاء بخلو القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة من نصوص تقرر الحقوق السياسية سواء فى مقوماتها أو طريقة ممارستها ادعاء باطل عار من كل سند كذلك .. بنى على غير دراية بأساليب القرآن الكريم ومنهجه فى معالجة هذه الحرية (٢) .. ذلك أنه عالجها معالجة فذه تمتاز بالدقة والبلاغة المتناهية (٣) .. وأكد عليها كما لم يؤكد على مبدأ آخر وماكان ذلك إلا حرصا منه عليها تقريرا وتأسيسا أو ممارسة وضمانا — فتتبع فى أساليبه فى ذلك تنوعا دقيقا يتفق مع تعدد الصور ويتلاءم مع تنوع المظاهر التى تظهر أو تتشكل فيها حرية الرأى السياسى .. ونشير إلى أهم صور هذه الحرية فيما يلى على أن نتناول كلا منها بالتفصيل الكافى فيما بعد .

(١) راجع الأستاذ الدكتور محمد سلام مذكور — أصول الفقه ص ٩٣ وقد أشار إليه مقال الشيخ فرج السهنورى فى مقدمة ج ١ من موسوعة جمال عبد الناصر للفقه الإسلامى ص ١٧ — وانظر أيضا د. على محمد جريشة — المشروعية الإسلامية العليا — ود . يعقوب المليجى — مبدأ الشورى ص ٨٣ وما بعدها .

(٢) أفصح فيما أشار عن الحرية السياسية وقصرها على اختيار الحاكم ، ومراقبته ومحاسبته على أعماله — وكلاهما وثيق الصلة بحرية الرأى السياسى .

(٣) راجع — د. عبد الحكيم حسن العيل — الحريات العامة ص ٢١٧ .

— د. على محمد جريشة — المرجع السابق ص ٢٨٠ .

— د. يعقوب المليجى — المرجع السابق ص ٨٣ وما بعدها .

— د. عماد عبد الحميد النجار — النقد المباح ص ٤٠٦ ، ٤٠٧ ، ص ٤٣٠ .

أولا : الشورى ، سؤال أهل الذكر :

هذه الصورة تتجلى فى أنها مطلوبة بمعرفة الحاكم من الرعية على سبيل الوجوب ومقتضاها حرية الرأى حتى تستقيم الشورى وإذا كان القرآن الكريم قد تناولها إجمالا فإن السنة قد تعهدتها بالتفصيل على سبيل البيان والتأكيد .

ثانيا : المناصحة :

وهى صورة من صور حرية الرأى السياسى بمعنى أن الرعية هى التى تسديها إلى الحاكم ابتداء . وهذا المبدأ زخر به الكتاب والسنة فى عديد من النصوص .

ثالثا : طاعة ولى الأمر عند تحقق شرطها أى فى « غير المعصية » :

وهى صورة من صور حرية الرأى السياسى ، وذلك أن الطاعة مشروطة بغير المعصية ويلزم لامتنال أوامر ولى الأمر أن تتحقق الرعية من هذا الشرط إذ لاطاعة لمخلوق فى معصية الخالق أو معصية رسوله عليه السلام . والأمر بين الامتنال لطاعته أو الامتناع ، محل لإبداء الرأى ومقارعة الحجة بالحجة وهذه الصورة أيضا تناولها الكتاب بالتقرير وبينتها السنة بالتفصيل والتأكيد .

رابعا : التأمين من الخوف ومن الجوع :

باعتباره وسيلة وذريعة لحرية الرأى السياسى وتفضى إليه فى الغالب الأعم . ففى ظل الجوع أو الخوف يموت الرأى الحر وتخرس الألسنة عن إبدائه .. ولذا حرص الإسلام على رفع هذا العائق من أمام المسلمين حتى يمارسوا حرياتهم .. ويعلنوا آراءهم فى أمان تام .. ولأخال ذلك إلا دعوة من الشارع الحكيم إلى حرية الرأى السياسى بتأمين وسائلها المفضية إليها .

وهذا الأسلوب معهود فى الشرع الإسلامى إذ لا يستفاد الحكم بالحل أو الحرمة من النص على ذلك صراحة فحسب بل يمكن أن يستفاد من الترغيب فيه أو التهيب .. وكذلك يستفاد الحكم من فتح الذريعة إليه أو سدها ..

خامسا : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

وذلك هو الإطار العام لحرية الرأى السياسى ودليل مشروعيتها وهى فى المأثور سلطة شرعها الله للمسلمين كافة ليقوم بها أعلاهم أدناهم ويقرع بها أدناهم أنف أعلاهم وقد وردت فى شأنها العديد من آيات الكتاب الكريم وسنة رسول الله ﷺ تبين أحكامها .

سادسا : مقاومة الظلم « الجهاد » :

وهو من المبادئ الهامة التى تكرر النص عليها فى الكتاب والسنة حثا وترغيبا أو أمرا وتحريضا . وعلى الجانب الآخر تنوعت النصوص الشرعية أيضا تبغيضا فى الظلم وتنفيرا منه .

ولما كانت مقاومة الظلم فى حقيقتها عملا ماديا عنيفا فإن مقتضى ذلك أن تسبقه الدعوة إلى الحق بالتي هى أحسن ومصارعة الرأى بالرأى .. فإذا لم يمثل الحاكم ويدعن للحق بعد مايتبين ، وأخذته العزة بالإثم ، وأصر على الباطل مستكبرا ، كان على الرعية إعلان الجهاد والمقاومة المادية .. على تفصيل بين العلماء .

وتلك صورة خاصة من صور حرية الرأى السياسى تتميز فوق إبدائه بالعمل على تحقيقه .. فهى من ثم حرية رأى وزيادة .

وهذه الصور ومايفضى إليها من وسائل قد تناولتها نصوص الكتاب الكريم بالتقرير إما صراحة أو إشارة أو اقتضاء .. وماكان منها مجملا فقد تعهدته السنة النبوية بالتفصيل مستهدفة فوق البيان التأكيد والتوضيح : بحيث لم تترك فى هذا الشأن شكاً أو التباسا .

وفيما يلى نتناول كلا من هذه المبادئ العامة بشئ من التفصيل من حيث أساس مشروعيتها وحكمها .

أولا : الشورى ^(١)

أساس مشروعية الشورى فى القرآن الكريم :

يرتكز أساس مشروعية الشورى فى القرآن الكريم على آيتين شهيرتين وإن كانت هناك إشارات أخرى فى آيات أخر ^(٢) أما الآية الأولى ففى سورة « آل عمران » بينما الثانية فى سورة تحمل نفس الاسم أى سورة « الشورى » ^(٣) ونعرض فيما يلى لهما فى شئ من التفصيل :-

١ - فى « سورة آل عمران » جاء قوله تعالى ﴿ فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فى الأمر - فإذا عزممت فتوكل على الله - إن الله يحب المتوكلين ﴾ ^(٤)

إن المتأمل فى هذه الآية الكريمة يجد فيها إشارات عديدة وأدلة واضحة على مشروعية الشورى - كصورة لحرية الرأى - حتى ولو كانت فى مواجهة الرسول عليه السلام .

(١) يبنى أن توجه النظر إلى أننا نعالج مشروعية الشورى كتنصيص سابقة على اتخاذ الحاكم لقراره وباعتباره ركنا فى قراره لا يصح بدونها ، الأمر الذى يتطلب حرية الرأى السياسى اقتضاء .

(٢) انظر قوله تعالى : ﴿ وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل فى الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون .. أئى واستكبر وكان من الكافرين ﴾ (البقرة ٣٠ - ٣٤) قال الشيخ أحمد حسن الباقورى فى شرحها : « إن هذا الحوار الشريف الذى كاد يرقى إلى درجة الجدل إنما يراد به أن يتعلم بنو الإنسان الشورى وأن ينزلوا على حكمها دون الخضوع لنزوات التسلط والاستبداد .. فكأن الله تعالى يقول لعباده إننى وأنا الله خالق الخلق وواهب نعمة الحياة أشاور ملائكتى وأمنحهم حرية الحوار والمجادلة - فأنتم أيها العاجزون المحتاجون أبلغ فى الحاجة إلى التعاون ، وأولى بأن تلتزموا بمنطق الشورى وأن تتخلوا عن الأثرة والتسلط والاستبداد » (انظر بحثه بعنوان تحت راية القرآن) « من سلسلة دراسات فى الإسلام - بإشراف المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - العدد ٢٣٠ مطابع الأهرام التجارية سنة ١٩٨٠ - ص ٤٢ .

(٣) انظر الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى - مبادئ ، نظام الحكم فى الإسلام ص ٦٥٩ وأيضا رسالة الدكتور يعقوب المليحى « مبدأ الشورى فى الإسلام مع المقارنة بمبادئ الديمقراطيات الغربية والنظام الماركسى - وما حاء بها من مراجع - مؤسسة الثقافة الجامعية - اسكندرية .

(٤) آل عمران ١٥٩ .

فقله تعالى ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك﴾ إنما يدل بعبارة على كفالة حرية الرأى والمناقشات ، وإفساح النبى ﷺ صدره الشريف لتقبل الرأى الآخر فى رحمة منه ولين جانب ، خاليا من الفظاظاة وغلظة القلب .

كما أن فى هذا النص أيضا نهيا له عليه السلام عن الاستبداد بالرأى والانفراد به ، وإلا لانفض المسلمون من حوله إذا فعل مانهى عنه ^(١) ، مع أنه عليه السلام على خلق عظيم ^(٢) ، وهو الذى رباه الله فأحسن تربيته ^(٣) ، ولاينطق عن الهوى ^(٤) ، كما أنه إذا أخطأ فى أمر دنيوى — ببشريته — اجتهدا ^(٥) فسرعان ماينزل الوحي يسدده ويصوبه .

ولايعنى ذلك إلا أن يكون توجيهها ، بل إلزاما لمن يعقبه عليه السلام من حكام بكفالة حرية الرأى والمناقشات فى الأمور السياسية والعامة ، بينه حديث « من أصبح لايهتم بالمسلمين فليس منهم » ^(٦)

يقول ابن عطية : والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام ، ومن لايستشير أهل العلم والدين ، فعزله واجب . وذكر أن هذا لاختلاف فيه ^(٧)

(١) راجع — ابن كثير — تفسير القرآن العظيم ج ٤ ص ١١٨ .

(٢) لقوله تعالى ﴿وإنك لعلى خلق عظيم﴾ القلم ٤ .

(٣) لحديث « أدبى رى فأحسن تأديبى » ابن السمعانى فى أدب الإملاء عن ابن مسعود — وصححه السيوطى فى الصغير ج ١ ص ١٤ .

(٤) لقوله تعالى ﴿وما ينطق عن الهوى﴾ النجم ٣ .

(٥) راجع — الإمام محمد عبده — رسالة التوحيد — وتعليق محمد رشيد رضا عليها ، وكذلك د. على عبد الواحد وفى — حقوق الإنسان والإسلام ص ٢٣٣ ، وقارن أيضا د. محمد رأفت عثمان — رئاسة الدولة فى الفقه الإسلامى سنة ١٩٧٥ ص ٣٦٢ ، ص ٣٦٣ .

(٦) انظر الحاكم فى المستدرک — عن ابن مسعود وصححه السيوطى فى الصغير ج ٢ ص ١٦٤ .

(٧) انظر — القرطبى — الجامع لأحكام القرآن ج ٤ ص ٢٤٩ — طبعة دار الكتاب العربى القاهرة سنة ١٣٨٧ هـ ، سنة ١٩٦٧ م .

روى عن الحسن البصرى والضحاك قالا « ما أمر الله تعالى نبيه بالمشاورة
لحاجة منه إلى رأيهم ، وإنما أراد أن يعلمهم مافى المشاورة من الفضل ولتقتدى
به أمته من بعده ^(١)

كما أن فى قوله تعالى ﴿ فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فى الأمر ﴾
دلالة قوية على حقهم فى هذه الحرية حتى ولو تمخضت ممارستهم لها عن
خطئهم فى رأى أو معارضتهم للرسول عليه السلام .

فقوله تعالى ﴿ فاعف عنهم ﴾ يتوجه إلى ما له ﷺ عليهم من تبعة ،
وقوله : ﴿ واستغفر لهم ﴾ فيتوجه إلى ما لله عليهم من تبعة ، وفى ذلك تشجيع
وحث على البحث الحر وتكوين رأى الذاتى فى جو يخلو من الخوف أو
الوجل فضلا عن مافيه من إذكاء للعقول وشحن للهمم والأفكار ، توصلا إلى
الحق والخير والمصلحة العامة ، وتدريب للمسلمين على أن لا يهابون ذلك مع
أى حاكم بعده عليه السلام .

أما فى قوله تعالى ﴿ وشاورهم فى الأمر ﴾ ^(٢) فذلك أمر يوجب على الحكام
مشاورة المحكومين ^(٣) كما يفيد النص — بدلالة الاقتضاء — وجود أكثر من

(١) المرجع السابق ص ٢٥٠ .

(٢) وفى ذلك يذكر المفسرون « أن الله تعالى أمر نبيه عليه السلام أن يشاور أصحابه وهو الذى يأتيه وحى
السماء لأن المشاورة أطيب لنفوس القوم وحتى يبين للمسلمين رأى و أصوب الأمور فى التدبير — وما للشورى
من عظيم الفضل » .

وإذا كان الله تعالى قد أمر رسوله بمشاورة أصحابه مع أنه غنى عنهم بتدبير السماء ومؤازرتها .. فإنما كان ذلك
لكى يتبع المسلمون نبيه عليه السلام فى المشاورة فيلجأوا إليها فيما يحزبهم من أمر دينهم ودنياهم ولن يخلهم الله
عز وجل من لطفه وتوفيقهم للصواب (راجع — الطبرى — جامع البيان ج ٧ ص ٣٤٣ طبعة دار المعارف
بمصر) .

(٣) فوجوب المشاورة قبل اتخاذ الحاكم لقراره (راجع — القرطبي ج ٤ ص ٢٤٩ — ٢٥٢) إن هو إلا توصية
سابقة وتعتبر ركنا من أركان القرار بحيث لا يصح بدونه .. وهذا النوع من التوصيات والقرارات عرّفه الإسلام
وسجل فيه سبقا قبل أن تتوصل إليه أحدث النظريات العلمية فى أرقى المنظمات الدولية — راجع د. سعيد
الدقاق فى رسالته سنة ١٩٧٣ م — النظرية العامة لقرارات المنظمات الدولية تحت عنوان تكوين قرارات المنظمات
الدولية وصورها المتعددة — الاستشارة فى اتخاذ القرار ص ١٠٨ — ١٠٩ .

رأى وإفساح الصدر لكل ما يقال مع التمهيد ومقارنة الحجة بالحجة .

٢ — الآية الثانية في « سورة الشورى » والتي حملت نفس الاسم نجد فيها دليلا ثانيا من الكتاب على مشروعية الشورى وحجيتها ..

فالله تعالى يقول في صفات المؤمنين .. ﴿ والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون ﴾ ^(١) وهو في ذلك يبين أن الشورى إحدى الدعائم الهامة التي يقوم عليها المجتمع الإسلامى .. حتى أن البعض ^(٢) يصرح بقوله « إن هذه السورة ما حملت هذا الاسم إلا لبيان العناية بالشورى والتنبيه إلى عظيم أهميتها .. وكذلك نجد من يقول أن هذه السورة ماسميت بهذا الاسم إلا لأنها السورة الوحيدة التي قررت الشورى عنصرا من عناصر الشخصية الإيمانية الحققة ^(٣)

كما يذكر البعض ^(٤) بحق — أن في الآية الكريمة بيانا لأوصاف الجماعة الإسلامية وخصائصها وفيه تقترن الشورى وهي عماد الدنيا بالصلاة وهي عماد الدين كما تجيء واسطة العقد في نظام الجماعة الإسلامية القائم على الإيمان بالله والتوكل عليه والاستجابة لأحكامه .. وإقامة الشعائر الإسلامية والاعتماد على الشورى والإنفاق في سبيل الله ومصلحة الجماعة ورد اعتداء البغاة بمثله .. ونحن إذا نظرنا في كل ذلك لانجد في الآية إلا واجبات مفروضة وملزمة للمسلمين .

ولما كان الخطاب في الآية الكريمة موجها إلى الأمة الإسلامية كما يبين من صيغة الجمع الذي ورد بها النص في آيات الشورى ، فإنه قد ترتب على ذلك خلاف فقهي بصدد حكم الشورى نشير إليه في عجالة .

(١) الشورى ٣٨ .

(٢) ، (٣) انظر د. زكريا البري — الحرية السياسية في الإسلام — مقال منشور بمجلة « عالم الفكر » المجلد الأول — العدد الرابع ص ١٣٠ .

(٤) راجع — الشيخ محمود شلتوت — الإسلام عقيدة وشريعة ص ٣٦٨ .

حكم الشورى :

استخلص البعض من صيغة الخطاب الوارد بآيات الشورى أنها واجب كفايى مادامت مسئولية المسلمين جميعا^(١) باعتبارهم أصحاب الحق — كجماعة — فى تنفيذ الأوامر الشرعية والرقابة على القائمين بها .

لكننا لانستطيع أن نسلم بهذا الرأى الذى جعل من الشورى واجبا كفايى للأسباب الآتية :

- ١ — أن القرآن الكريم — كما يبين من السياق — قد وضع الشورى فى عداد عناصر الشخصية الإيمانية الحققة فيقول تعالى ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾^(٢) ويقول ﴿ وشاورهم فى الأمر ﴾^(٣) ولا يكون كذلك إلا أن يكون واجبا عينيا .
 - ٢ — أنه بالرجوع إلى مناسبة نزول آية الشورى من سورة آل عمران نجد أنها قد نزلت فى أعقاب هزيمة أحد والتى ظن البعض أن الرسول عليه السلام قد يتخلى عنها مستقبلا لما أسفرت عنه من هزيمة .. فنزلت الآية تأمر بأن يشاور الرسول عليه السلام — المؤمنين ﴿ وشاورهم ﴾ .. وهذا الأمر للوجوب مالم يصرفه إلى غيره صارف . ولا صارف .
 - ٣ — أن الأمر بالمشاورة موجه إلى « الحاكم » ولا يمكن أن يكون الواجب كفايى إذا — كان موجهها لمعين بذاته .
- ولا يقدح فى ذلك توزيع سلطة الحكم بين أكثر من شخص إذ كل شخص يعتبر حاكما فى حدود ما يملك من سلطة اتخاذ القرار .

(١) راجع — د. محمد يوسف موسى — نظام الحكم فى الإسلام سنة ١٩٦١ ص ٥٥ ، ٥٦ .
(٢ ، ٣) قال النووى « ويعنى ذلك عن كل شئ » ، فإنه إذا أمر الله تعالى بها النبى ﷺ نصا جليا مع كونه أكمل الخلق فما الظن بغيره » وقال ابن العربى « المشاورة أصل الدين وسنة الله فى العالمين وهو حق واجب » ٤
عامة الخلق .. وقال أيضا « أى لا يستبدلون » يأمر ويتهمون رأيهم حتى يستعينوا بغيرهم ممن يظنون بهم أ
عندهم مبركا لغرضهم . راجع — سعيد حوى — فصول فى الإمرة والأمير ص ١٢٠ .

وهذا ما عنيناه حين قلنا من قبل أن الشورى هي صورة حرية الرأي المطلوب — بالنظر إلى الحاكم — لا المبذول من الرعية ابتداء^(١).

٤ — قوله تعالى : ﴿ فسئلوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون ﴾^(٢) فيه إيجاب على كل صاحب قرار أن يسأل المتخصصين في موضوع قراره^(٣) .. ولقد استخدم الله تعالى من أدوات الشرط في هذا الأمر — لفظ « إن » ودلالته صعوبة تحقق الشرط أو استحالة وهو « عدم العلم » فيكون المعنى هو وجوب سؤال أهل

(١) راجع ما تقدم — تقسيمنا لحرية الرأي في الميدان السياسي — الباب التمهيدى .

(٢) النحل ٤٣ .

(٣) وبذلك سبق الإسلام القوانين الوضعية في وضع قاعدة « لا يعزأ أحد بالجهل بالقانون » .

كما يسجل هنا أيضا سبقا جديدا للإسلام فيما يتعلق بقاعدة « سؤال أهل الذكر » لم يتوصل إليه إلا حديثا وهو ما يطلبه الفقه الحديث في الغرب وفي مصر بقوله « إن الصوت يجب أن يوزن كما يجب أن يعد » وقد تقدم بيانه فضلا عن أنه سجل أيضا سبقا لأحدث النظريات القانونية في فقه القانون الدولى العام — وهو ما يعرف في المنتظم الدولى الحديث المعروف باسم « الجماعات الأوربية » نقول ما يعرف في هذا المنتظم بـ « المجلس الوزارى » وهو عبارة عن مجلس يتكون من جميع وزراء الدول الأعضاء في المنتظم المذكور المعنيين بموضوع البحث المطلوب اتخاذ قرار بصده .. بمعنى أنه إذا كان موضوع البحث يتعلق بمشكلة اقتصادية ، فإن المجلس الوزارى المذكور يتكون حينئذ من وزراء الاقتصاد في الدول الأعضاء في المنتظم المذكور ، وإذا كان موضوع البحث يتعلق بمشكلة زراعية .. فإن المجلس حينئذ يتشكل من وزراء الزراعة — وهكذا .. أليس هؤلاء هم « أهل الذكر » الذين أشارت إليهم الآية الكريمة ﴿ فسئلوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون ﴾ ؟! وفي ذلك المعنى يقول ابن حزم الأندلسى :

« إذا نزل بالسلطان معضلة ليس عنده فيها يقين شاور من أصحابه وولاة جنوده من يرجو عنده فرجا من ذلك ، ويشاور في الحروب أهل الحرب وساستها ويسأل عن علم أربابه .. ولا يتكل على رأى أحد »
وزاد على ذلك قوله : « ولا يطلعهم على ما يختار من رأيهم ، فإذا انقضى ما عندهم أنفذ مما سمع منهم » (انظر سعيد حوى — فصول في الإمرة والأمير ص ١٢٣) .

(٤) راجع — السيوطى في الإتقان ج ٢ ص ١٧٨ حيث جاء به « الرابع : تختص » إذا « بدخولها على المتيقن والمظنون والكثير الوقوع بخلاف » إن « فإنها تستعمل في المشكوك والموهوم والنادر ولهذا قال تعالى ﴿ إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا ﴾ ثم قال : ﴿ وإن كنتم جنبا فاطهروا ﴾ فأتى ب « إذا » في الوضوء لتكرره وكثرة أسبابه وب « إن » في الجنابة لندرة وقوعها بالنسبة إلى الحدث . وقال تعالى ﴿ فإذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه » وإن تصبهم سيئة يطهروا » . « وإذا أذقنا الناس رحمة فرحوا وإن تصبهم سيئة بما قدمت أيديهم إذا هم يقنطون ﴾ — أتى في جانب الحسنة ب « إذا » لأن نعم الله على العباد كثيرة ومقطوع بها و « إن » في جانب السيئة لأنها نادرة الوقوع مشكوك فيها .

الذكر حتى ولو كنتم تعلمون مايتعلق بموضوع القرار وذلك « عين الشورى » .
وعلى ذلك يكون حكم الشورى فى الإسلام هو الوجوب العينى على
الحكام .

وعلى ذلك فإننا لانذهب مذهب الإمام محمد عبده ومن نخا نحوه عندما
قرر أن زمام المبادرة بالشورى ليست فى يد الحاكم فحسب ، بل زاد على ذلك
فقرر أيضا أنها من واجبات الأمة جميعا عليها أن تتمسك بها وأن تطالب الحاكم
بكفالتها والالتزام بها إذا تقاعس عن ذلك وجنح إلى الاستبداد بالرأى فى سياسية
الرعية^(١) . وذلك أن مبادرة الرعية بإبداء رأيها للحاكم شرع لها الإسلام مبادئ
أخرى ، منها المناصحة ورقابة أعمال الحكام .. (سواء للتحقق من مطابقتها
للشرع قبل الامتثال لطاعتها — أو لمحاسنته على نتائجها) ، فضلا عن الأمر
بالمعروف والنهى عن المنكر ، بل ومقاومة الظلم أو الجهاد كما سبقت الإشارة
إليه وماسياتى تفصيله فى موضعه .

أساس مشروعية الشورى فى السنة :

لقد ثبت أنه ﷺ قد شاور أصحابه فى عدة أمور وجملة مواقف سياسية
نجد الكثير من أمثلة ذلك فى كتب الحديث ، والتفسير ، والسيرة ، والتاريخ
مما يضيق المقام عن حصره . ولقد عبر أبو هريرة رضى الله عنه — عن ذلك
بقوله « لم يكن أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ^(٢) » ويذكر المفسرون
أنه عليه السلام كان يستشير فى الحرب والسلام وفى خاصة أمره^(٣) .

(١) راجع الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى — مبادئ نظام الحكم فى الإسلام مبدأ الشورى فى الإسلام —
ص ٦٥١ — ص ٦٨٩ — ولتفصيل أوفى راجع رسالة الدكتور يعقوب المليجي — مبدأ الشورى فى الإسلام
« مع المقارنة بمبادئ الديمقراطية الغربية والنظام الماركسى مؤسسة الثقافة الجامعية الاسكندرية ص ٩٨ وما بعدها
وقد فصل القول فى خلاف الفقهاء بشأن حكم الشورى ورجح أنها واجبة » .

(٢) نقلا عن الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى — مبادئ نظام الحكم فى الإسلام سنة ١٩٦٦ ص ٦٦١ .

(٣) راجع تفسير القاسمى ج ٤ ص ١٠٢٢ .

ونجتزئ — مما تزخر به بطون الكتب — بعضا من الأمثلة ذات الدلالة على مشروعية الشورى — على أننا آثرنا ماثبت من السنة العلمية لأن العمل لا يقبل تأويلا ولا يفهم إلا على وجهه الصحيح^(١) فضلا عن أنه سيد النصوص^(٢) مما يقطع السبيل أمام ذوى النظرات السطحية أو الاتجاه الجزئى خاصة وأن فى الاتجاه « الجانبي » فى فهم العبارات والأساليب بعدا عن مرماها ومقصدها .

(١) انظر — الخوارج — د. مصطفى حلمي — دار الأنصار سنة ٧٧ هـ ص ٦٨ وقارن « المذاهب الإسلامية للشيخ محمد أبو زهرة — مكتبة الآداب » — وإذا كنا قد آثرنا التركيز على السنة العملية فلا يعنى هذا خلو السنة القولية من النص على وجوب الشورى . ونجتزئ فى هذا الصدد بعضا من الأحاديث فيما يروى عن رسول الله ﷺ :

(١) أنه عليه السلام قال « أما إن الله ورسوله لغنيان عنها (يعنى المشاورة) ولكن جعلها الله تعالى رحمة لأمتي ، فمن استشار منهم لم يعلم رشدا ومن تركها لم يعلم غيا . » « فالرشد » قرين المشاورة .. « والغى » قرين تركها وهذا أقوى دليل على وجوبها (راجع الدكتور زكريا البرى — الحرية السياسية — المرجع السابق ص ١٣٢) .

(٢) وقوله عليه السلام « استعينوا على أموركم بالشورى » (راجع الأستاذ محمود الشرقاوى — الفرد والمجتمع فى الإسلام — الأنجلو المصرية ص ٩٣) .

(٣) وقوله عليه السلام « ماندم من استشار ولاخاب من استخار » ويقول أيضا : « ماشقى عبد قط بمشورة ، وماسعد باستغناء رأى » (راجع تفسير القرطبي — طبعة الشعب ج ٤ ص ٢٦٦) .

(٤) وقوله عليه السلام « ماتشاور قوم إلا هلكوا لأرشد أمرهم » (راجع النسفى — مدارك التنزيل ج ٤ ص ٢٦٦) .

(٥) وقوله عليه السلام : « لايرمن أحدكم أمر دين ولادنيا حتى يشاور .. » عن ابن أبى شيبه (راجع المناوى .. فى الكنوز بهامش الجامع الصغير للإمام جلال الدين السيوطى ج ٢ ص ١٧١) .. وفى رواية أخرى « من أراد أمرا فشاور فيه امرءا مسلما وفقه الله لأرشد أموره » .

وهذه الأحاديث لا تخرج عن أن تكون أحاديث يحتج بها أصلا (صحيحه أو حسنه أو لا يحتج بها كما فى رأى البعض لأنها (ضعيفة) غير أنه فى رأينا أن الحديث الضعيف أو المكذوب يمكن أن يحتج به لا على أنه حديث نبوى بل على أنه قول فقيه .. وذلك صالح للاحتجاج به فى أحكام المعاملات .. (ومنها — الأحكام الدستورية) خاصة إذا كان ينضوى تحت أصل معلوم أو قاعدة مستقرة وثابتة الصحة أما التحوط فى علم الاحتجاج بالحديث الضعيف والمكذوب فيكون فى العبادات .

(٢) راجع د. مصطفى كمال وصفى — فى بحثه بعنوان « النظرية الحديثة للمشروعية فى القانون الإدارى » — مجلة العلوم الإدارية ص ١٨ عدد ٢ أغسطس سنة ٧٦ — ص ٤٦ .

١ — فى غزوة بدر : استشار — الرسول عليه السلام — أصحابه فى موقفين بغزوة « بدر » (١)

فأما عن الموقف الأول : فقد كان قبل أن تبدأ المعركة إذ لم يصدر إليهم الأمر بالحرب دون مشاورتهم وهو الذى لو فعل لوجد منهم الاستجابة التامة والطاعة الكاملة والإذعان لكنه استشار المهاجرين والأنصار فبايعوه جميعا على القتال .

وأما عن الموقف الثانى : فقد كان بعد انتصار المسلمين فى بدر وحصولهم على الأنفال والأسرى من الكفار . فقد استشار الرسول عليه الصلاة والسلام أبا بكر ، وعمر ، وعلياً — فى مسألة الأسرى وقبول الفداء . فأشار أبو بكر بقبول الفداء لأسباب رجحت لديه ذلك ووافق الرسول عليه السلام على رأيه .

لكن عمر خالفهما لأسباب أخرى وأدلة مغايرة ..
أما على فلم يعلن رأيه فى هذا الأمر مع أنه أحد الثلاثة المستشارين .
وإننا لنرى فى ذلك أورع مثل على حرية الرأى وكفالتها بوجوهها الثلاثة :

« موافقة الموافقين — بناء على أدلة راجحة وبراهين مقنعة .
ومعارضة المعارضين — بناء على أدلة مخالفة رجحت لديهم .
وتوقف من لم يرجح لديه دليل حتى لا يكون إمعة إذا استجاب لأحدهما بغير دليل يقنعه ويرجع لديه فى موضع الاجتهاد .

ومن رحمة الله بعباده أن نزل الوحي موافقا لرأى المعارضة الحرة الحكيمة .. ليتعلم المؤمنون من إقرار الرسول عليه السلام لهم فى اتخاذ أحد المواقف الثلاثة دون عنت أو تسلطت أن ذلك حق لهم .. وليعلم المؤمنون أيضا

(١) يعتقد البعض (الأستاذ محمد رشيد رضا فى مؤلفه « محمد » الطبعة الرابعة سنة ١٩٦١ ص ١٦٣ ود. يعقوب الملبجى — مبدأ الشورى فى الإسلام ص ٩٠) أنه عليه السلام استشار أصحابه فى ثلاثة مواقف بغزوة بدر ونحن لانوافقهم على هذا الرأى إذ أنه اعتبر رأى — الحباب بن المنذر — فيما يتعلق بوضع القوات من الماء .. الخ استشارة ومشورة . ولا يدخل هذا عندنا فى صورة « الشورى » وإن دخل فى صورة « النصيحة » لرسول الله ﷺ .

أنه قد يكون الصواب في جانب المعارضين للحاكم حتى ولو كان هو رسول الله ﷺ مادام في موضع الاجتهاد — وخارج دائرة الوحي — إذ كان يتصرف ببشرية هو فيها سواء مع باقى أفراد الرعية .

٢ — غزوة الأحزاب :

شاور الرسول عليه السلام أصحابه فى أن يصلح المهاجمين على ثلث ثمار المدينة ذلك العام . لكن عارض فى ذلك الصلح ، السعدان — سعد بن معاذ وسعد بن عباد — فعدل عليه السلام عنه ^(١) على أنه إذا كانت الشورى — على الخلاف فيما قيل من آراء العلماء فى مدى وجوبها من عدمه — فإننا — أخذنا بالقاعدة الفقهية القائلة بـ « أقل ما قيل » وهى من قبيل الإجماع — كما أشرنا من قبل — نقول أنه حتى ولو كانت الشورى مندوبة — فذلك يصلح أساسا سليما لمشروعية حرية الرأى السياسى فى الإسلام . وذلك أنها دائرة بين الواجب والمندوب .. إذ الوجوب بنوعيه ندب وزيادة ، فيكون الإجماع منعقدا على ندبها .

وعلى ذلك يبين بوضوح أن حرية الرأى السياسى فى الإسلام تجد من نصوص القرآن والسنة سندا قويا وأساسا سليما لمشروعيتها .

ثانيا : المناصحة ^(٢)

١ — أساس مشروعية المناصحة فى القرآن الكريم :

لم يقتصر القرآن الكريم — فى تقريره لحرية الرأى السياسى — على مظهر واحد من مظاهرها فحسب بل تناولها فى مظاهر متنوعة وصور متعددة وذلك شأنه فى تقرير الكثير من المبادئ العامة كما ألفنا ^(٣) ومن بينها مبدأ المناصحة

(١) راجع ذلك وأمثلة أخرى فى رسالة د. يعقوب المليجى — مبدأ الشورى — ص ٩٣ .

(٢) قارن د. مصطفى أبو زيد فهمى — فن الحكم فى الإسلام — ص ٢٧٠ وما بعدها .

(٣) يقول تعالى : ﴿ ولقد صرفنا فى هذا القرآن للناس من كل مثل ﴾ (الإسراء ٨٩) أى ولقد رددنا وكررنا بأساليب مختلفة فى هذا القرآن من كل معنى غريب حسن بديع (راجع — كلمات القرآن — تفسير وبيان — =

التي تتخذ منه حرية الرأي السياسي أحد مظاهرها .

ونستخلص ذلك — فى شرع من قبلنا ^(١) — من نصوص القرآن الكريم وهو كما رأينا حجة نقلية علينا فيما لم يؤمر به أو ينه عنه فى شريعتنا .. فما بال ماكان من ذلك يندرج تحت أصل مأمور به على لسان نبينا عليه السلام !! فضلا عن ذلك فإن الله تعالى لم يسقه لنا فى قرآنه هدرا أو تسلية بل لتعظ به ونعيه .. ﴿ أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها ﴾ ^(٢)

إن المتتبع لنصوص القرآن الكريم ليجد عرضا لمبدأ المناصحة ^(٣) وتقريراً جلياً له فى رسالات الله السابقة على شريعة الإسلام — فى سورة الأعراف وذلك على الترتيب التالى :-

= للشيخ حسين مخلوف ص ١٧١ ، ١٧٨ . كما يقول أيضا ﴿ الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها مثاني ﴾ .. أى مكرراً فيه الأحكام والمواعظ والقصص وغيرها . (الزمر ٢٣ — نفس المرجع السابق) .

(١) إذا كان الله تعالى قد عمد إلى تكرار الأحكام والمواعظ والقصص فى القرآن الكريم وأمرنا بأن نتدبره فإنما لكى نستخلص الأحكام من قصص من قبلنا وشرعهم فما كان يترتب عليه ثواب — ولم تنسخه شريعتنا — يثبت حله ويكون كالمأمورية ، وما كان يترتب عليه عقاب — ولم تنسخه شريعتنا — تثبت حرمة ويكون كالمنهى عنه . ومن جماع ماتقدم يكون شرع من قبلنا حجة علينا ، فلم يسقه القرآن عبثاً أو تزيداً بغير مبرر وذلك قوله تعالى : ﴿ ولقد صرفنا فى هذا القرآن للناس من كل مثل وكان الإنسان أكثر شئء جدلاً ﴾ (الكهف / ٥٤) وكذلك قوله تعالى ﴿ كذب الذين من قبلهم فأتاهم العذاب من حيث لا يشعرون — فأذاقهم الله الحزى فى الحياة الدنيا ولعذاب الآخرة أكبر لو كانوا يعلمون — ولقد ضربنا للناس فى هذا القرآن من كل مثل لعلمهم يتذكرون ﴾ (الزمر ٢٥ — ٢٧) قال ابن الحصار « قد يتكرر نزول الآية تذكرة وموعظة وقال الزركشى فى البرهان : قد ينزل الشئ مرتين تعظيماً لشأنه وتذكيراً عند حدوث سببه وخوف نسيانه » انظر السيوطى فى الإتقان ج ١ ص ١٣٠ .

(٢) سورة محمد / ٢٤ .

(٣) قد يقال أن المناصحة يجب أن تكون من العامة إلى الحكام وهذا لا ينطبق على الرسل لعلو مرتبتهم .. ولكن الحقيقة أن الرسل فى معظمهم لم يكونوا ملوكاً وحكاماً كما لم يكونوا من السادة وذوى السلطان بل كانوا رعاة للأغنام وكانوا برسالاتهم يخاطبون الحكام وذوى السلطان كما كانوا يخاطبون العامة ويسلون النصيحة لهم جميعاً .. أما علو مرتبتهم فذلك عند الله تعالى .. ولا تعلق مرتبتهم بين القوم إلا بعد الإيمان بهم والتحكين لهم ، وهذه مرحلة تالية لمرحلة المناصحة التى جاءوا بها ابتداء .

١ - في قوم نوح : قوله تعالى ﴿ .. قال يا قوم ليس بي ضلالة ولكنى رسول من رب العالمين ، أبلغكم رسالات ربي وأنصح لكم .. ﴾ إلى أن قال ﴿ أو عجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم ولتتقوا ولعلكم ترحمون ﴾ ^(١) ولما كذبوه حاق بهم العذاب . والله تعالى يقول ﴿ فاعتبروا يا أولى الأبصار ﴾ ^(٢) ويقول ﴿ لقد كان في قصصهم عبرة لأولى الألباب ﴾ ^(٣)

في قوم هود : ثم عاد جل شأنه فكرر نفس المبدأ على لسان نبيه الكريم « هود » في حوار مع قومه فقال ﴿ قال يا قوم ليس بي سفاهة ولكنى رسول من رب العالمين أبلغكم رسالات ربي وأنا لكم ناصح أمين . أو عجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم ﴾ ^(٤)

٣ - وفي قوم ثمود : وعلى لسان صالح عليه السلام في قومه « ثمود » يقول :- ﴿ فتولى عنهم وقال يا قوم لقد أبلغتكم رسالة ربي ونصحت لكم ولكن لا تحبون الناصحين ﴾ ^(٥)

٤ - وفي قوم مدين : كما تردد ذلك أيضا على لسان « شعيب » عليه السلام إلى قومه مدين حيث يقول تعالى : ﴿ فتولى عنهم وقال يا قوم لقد أبلغتكم رسالات ربي ونصحت لكم ﴾ ^(٦)

والنصح أمر بالمعروف والإنذار إنكار ونهى عن المنكر - وهما في الحقيقة جوهر حرية الرأي السياسى .

(١) الأعراف ٦١ - ٦٣ .

(٢) الحشر / ٢ .

(٣) يوسف / ١١١ .

(٤) الأعراف ٦٧ - ٦٩ .

(٥) الأعراف - ٧٩ .

(٦) الأعراف - ٩٣ .

حكم المناصحة :

ونخلص مما تقدم إلى أن القرآن الكريم جاء بنصوص قاطعة في تقرير المناصحة (وهي أحد مظاهر حرية الرأي السياسى) بل ووجوبها — ذلك أننا إذا نظرنا إلى منهج القرآن الكريم فى بيانه للأحكام نجد أنه لم يستعمل أساليب المصطلحات الفقهية للدلالة على الأحكام ، فلم يعبر عن الأفعال التى أوجبها بمادة الوجوب ولا عن الأفعال التى حظرها بلفظ الحرمة فحسب ، بل نراه فى بعض الأحيان يدل على الوجوب بما يترتب على الفعل فى الدنيا أو الآخرة من خير .. كما نراه أحيانا أخرى يدل على الحرمة بما يترتب على الفعل من عقاب فى الدنيا والآخرة^(١)

وعلى ذلك فلو أن تلك الأقوام قد امتثلت للنصيحة لنجت جميعا من عقاب الله وعذابه فى الدنيا والآخرة .. ولو أنها كانت قد وعت ماأنذرت به .. وانتهت عنه لما حاق بها عذاب الله وعقابه .

وهذا النصح بالفعل أو الإنذار بالترك ما هو إلا مظهر من مظاهر حرية رأى السياسى . وفى ذلك يكمن معنى الوجوب للنصح والمناصحة بنص القرآن الكريم صراحة واقتضاء .. ﴿ أفلا يتدبرون القرآن ﴾^(٢) كما جاء فى شرع من قبلنا قبل أن نلزمنا به شريعتنا على لسان رسولنا الأمين عليه الصلاة والسلام كما بين فيما يلى :—

٢ — فى السنة :

يقول ابن الأزرق^(٣) فى شأن مبدأ المناصحة وإيجابية فى السنة من الوارد فيه

(١) قارن — الشيخ بدران أبو العنين — أصول الفقه سنة ١٩٦٢ ص ٥٣ .

(٢) النساء ٨٢ .

(٣) أبو عبد الله بن الأزرق الأنصارى وهو أحد الذين نزل فهم قوله تعالى ﴿ ولاعلى الذين إذا ماأتوك ﴾ (التوبة / ٩٢ — الاتقان ج ٤ ص ١١٦) فى مؤلفه بدائع السلك فى طبائع الملك — نقلا عن كتاب : سعيد حوى — فصول فى الإمرة والأمير — طبعة أولى سنة ١٩٨٣ — دار السلام للطباعة والنشر ص ٦٧ — ٦٨ .

عن النبي ﷺ أمران : —

أحدهما جعله شرطاً في الدين ^(١) : ففي الصحيحين عن جابر رضي الله عنه قال : « بايعت رسول الله ﷺ على إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة .. والنصح لكل مسلم »

والثاني مفارقة المسلمين بتركة : فمن حذيفة رضي الله تعالى عنه قال : قال رسول الله ﷺ « من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم ، ومن لم يصبح ويمس ناصحاً لله ولرسوله ولكتابه ولإمامه ولعامة المسلمين فليس منهم » ^(٢)

وفي هذه النصوص نجد أن واجب النقد لصالح الأمة يمتد إلى سائر المواطنين فهو واجب عام يقوم عليه البناء في دولة الإسلام .

ففيما يقول الإمام علي بن أبي طالب « من واجب حقوق الله على العباد ..

(١) راجع قوله عليه السلام « ان الدين النصيحة لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم » رواه مسلم وأحمد وأبو داود والنسائي ، عن تميم الداري ، والترمذي والنسائي ، عن أبي هريرة ، وأحمد عن ابن عباس . ورمز له السيوطي في الصغير بالصحة ج ١ ص ٧٩ ، ج ٢ ص ١٨ بلفظ « الدين النصيحة » رواه البخاري في التاريخ عن ثوبان ، والبراز ، عن ابن عمر — ورمز له أيضا بالصحة .

وفي رواية أخرى عن ثوبان صحيحاً بلفظ « رأس الدين النصيحة لله ولدينه ولرسوله ولكتابه ولأئمة المسلمين وللمسلمين عامة » — السيوطي في الصغير ج ٢ ص ٢٠ .

وكذا قوله عليه السلام : « المؤمن أخو المؤمن لا بدع نصيحته على كل حال » عن ابن النجار (انظر المناوي — الكنوز ج ٢ ص ١٢٤) .

وقوله « إن أحب عباد الله إلى الله أنصحهم لعباده » عن الحسن مرسلًا عن زوائد الزهد (السيوطي في الصغير) ج ١ ص ٨٦ .

وقوله « إن الله يرضى لكم ثلاثاً ، أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً ، وأن تعتصموا جميعاً بحبل الله ولا تفرقوا ، وأن تناصحوا من ولاه الله أمركم » من حديث رواه أحمد ومسلم عن أبي هريرة — السيوطي — الصغير ج ١ ص ٧٦ وفي رواية أخرى « وأن تصلحوا من ولاه الله أمركم » (نقلاً عن السياسة الشرعية — لابن تيمية — تحقيق الأستاذين محمد إبراهيم البنا ، ومحمد أحمد عاشور — ص ١٨٦) .

وقوله « ثلاث لا يفل عليهن قلب مؤمن — إخلاص العمل لله ، ومناصحة ولاة الأمور — ولزوم جماعة المؤمنين » من حديث للنعمان بن بشير — الحاكم في المستدرک وأشار إليه ابن تيمية — السياسة الشرعية ص ١٨٥ .

(٢) انظر أيضا — القرطبي في تفسيره لآية ﴿ ليس البر ... ﴾

النصيحة بمبلغ جهدهم»^(١) ومن أجل ذلك كان لا يعبأ بطلب النصيحة من الرعية فيقول « فأعينوني بمناصحة خلية من الغش سليمة من الريب »^(٢)

ويقول ابن جماعة « ولا شك أن من وجوه إعانة الإمام على مايقوم به من أعمال وماتحملة من أعباء مصالح الأمة .. وعملا بقوله تعالى ﴿ وتعاونوا على البر والتقوى ﴾ بذل النصيح له بحسب القدرة^(٣) .

وفى ذلك يقول الإمام محمد عبده « إذا اعوج (الامام) قوموه (المسلمون) بالنصيحة والإعذار إليه »^(٤)

وتأسيسا على ماتقدم يثبت لنا من نصوص القرآن والسنة مشروعية حرية الرأى فى الميدان السياسى فى مظهرها الثانى وهو المناصحة .. كما ترتقى فى حكمها الشرعى لدرجة الوجوب .

ثالثا : طاعة ولى الأمر فى غير المعصية

ولى الأمر :

يقصد بولى الأمر فى الإسلام — من يصل إلى الإمرة عن طريقها الشرعى بالانتخاب أو بالتعيين من أهله ، وكانت له كمالات الأمير ، وأحسن إقامة السياسة الشرعية على من ولاه الله أمرهم ، وقام بحقوق ماكانت الإمرة من أجله . مثل هذا الأمير العدل له فى عنق رعيته حقوق لخصها ابن الأزرق فى عشرة .. على رأسها الطاعة والنصيحة ..^(٥)

(١) نهج البلاغة — للشيخ محمد عبده ج ٢ ص ١٩٩ .

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٢٣١ .

(٣) قارن ابن جماعة — تحرير الأحكام — الورقة رقم ١٤ « مخطوط » ، والروضة للنووى — الورقة رقم ٣٠٢ « مخطوط » — وكلاهما نقلتا عن د. محمد رأفت عثمان رئاسة الدولة فى الفقه الإسلامى ص ٣٦٨ ، ص ٣٦٩ على التوالى .

(٤) راجع — الإمام محمد عبده — الإسلام والنصرانية — ص ٤٠٠ . وانظر أيضا د. محمد يوسف موسى — نظام الحكم فى الإسلام — الطبعة الثانية سنة ١٩٦٤ ص ٧٥ .

(٥) للتفصيل راجع — سعيد حوى — فصول فى الإمرة والأمير ص ١٠٣ ومابعدها وقد أشار إلى ما ذكره ابن =

غير أن الشيخ محمود شلتوت يرى أن جعل أولى الأمر هم خصوص الأمراء والحكام سلب المسلمين مبدأ الشورى واتخذ في كثير من الفترات سبيلا لإخضاع الأمة للحاكم ولو كان غاشما ظالما أو جاهلا مفسدا .. ويخطئ فضيلته كذلك التخريج الذي يرى أن أولى الأمر هم خصوص الفقهاء والمجتهدين.. ويرى رأى الرازي — وهو اختيار الإمام محمد عبده — وعبر عنه بقوله « إن المراد بأولى الأمر هم جماعة أهل الحل والعقد من المسلمين وهم الأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الزعماء الذين يرجع إليهم في الحاجات والمصالح العامة ، فهؤلاء إذا اتفقوا على حكم أو أمر وجب أن يطاعوا فيه ، شريطة أن يكونوا « منا » وألا يخالفوا أمر الله ولا سنة رسوله التي عرفت بالتواتر وأن يكونوا مختارين في بحثهم في الأمر واتفاقهم عليه ، وأن يكون ما اتفقوا عليه من المصالح العامة التي لهم سلطان النظر والبحث فيها فلا هو من العقائد ولا من العبادات^(١)

ونحن إذ سلطنا مسلكنا المشار إليه نتجنب ما وقع فيه الرأي الثاني من خلط بين مؤسستين متباينتين من مؤسسات الدولة الإسلامية .. هما رئيس الدولة (الأمير) ، وأهل الحل والعقد — فلكل منهما صلاحيات واختصاصات مستقلة عن الأخرى ذلك أن أهل الحل والعقد هم الذين يرشحون الأمير لمنصبه بعد التحقق من اتصافه بكمالات معينة أو يقومون بتعيينه حسب الأحوال .. ثم يقومون بمراقبته في إقامة السياسة الشرعية والقيام بحقوق ما كانت الإمرة من أجله ..

أما الأمير — العدل — فهو سلطة الأمر والنهي تحقيقا لما كانت الإمرة من أجله وتحت رقابة أهل الحل والعقد .. بل وسائر الرعية .. ومن ثم وجبت له الطاعة ..

= الأزرق في كتابه « بدائع السلك في طبائع الملك » وذكر حقوق الأمير العدل على رعيته وهي الطاعة ، النصيحة ، دفع حقوق المال إليه ومساعدته إذا لم تف هذه الحقوق ، الدعاء له ، ألا يدعى عليه ، ألا يخرج عليه ، ألا يطعن فيه ، ألا يفتات بين يديه ، ألا يكتم عنه ما يجب أن يصل إليه ، أن يحسن التأدب معه .
(١) الشيخ محمود شلتوت — الإسلام عقيدة وشرعة ص ٣٧٣ .

الأساس الشرعى لطاعة ولى الأمر ومدى وجوبها :

إن المستقرىء لنصوص الإسلام يجد أنه قد أقام المجتمع الإسلامى على أساس من طاعة الله ورسوله — ثم طاعة ولى الأمر فيما لا يتعارض مع أوامر الله ورسوله أو نواهيهما وذلك امثالاً لأمر الله تعالى وتحقيقاً لمعنى الولاية الذى يستلزم الطاعة والامثال كى لا تتفرق كلمة المسلمين ولا يتعرض منصب الإمارة للاستهانة فيضطرب حبل الأمن ويختل النظام فى الدولة ..

يقول ابن عابدين فى حاشيته ^(١) ، أن له (الإمام) علينا واجب الاحترام مالم يفسق ، وواجب الطاعة مالم يأمر بمعصية .

ويعلق البعض على ذلك بقوله « .. وهكذا فى حق كل أمير إمرته شرعية »

وكون كل واحد من أفراد الأمة مأموراً بالاقتداء بالإمام لا ينافيه وجوب عرض أفعال هذا الإمام وأوامره على الشريعة للتحقق من وجود شرط الطاعة ^(٢) فإن وافقتها هذه الأفعال والأوامر فالإمام وامتثال أمره واجب وإلا فلا اقتداء به ولا امتثال لأمره . وهذه الطاعة وهذا الامتثال سنده كتاب الله وسنة رسوله عليه السلام .

أولاً : من كتاب الله تعالى قوله :

﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ ^(٤) فأمر الله بطاعته

(١) المرجع السابق لسعيد حوى ويذكر عن ابن عابدين صورة فى باب الجهاد تعتبر استثناء من أصل وجوب الطاعة وهى ما إذا أمر الأمير أمراً رأى الأكثر أنه ضرر فعندئذ تتبع رأى الأكثرية ولا يطاع الأمير فى الضرر (حاشية ابن عابدين على الدر المختار والمعروفة) « برد المختار » .

(٢) سعيد حوى — نفس المصدر ص ٢٠٦ .

(٣) شبه عمر بن الخطاب — رضى الله عنه — نفسه فى قيادة أمر المسلمين بأنه كولى اليتيم فأعطانا بذلك ميزاناً ومعياراً نتبين به الحدود التى نحد تصرفات الأمير فى حق الأمة ، وذلك أن تصرفات ولى اليتيم مقيدة بصالح اليتيم ، ومن ثم كانت تصرفات ولاية الأمور مقيدة بمصلحة الرعية سواء فى السلم أو فى الحرب وفى كل مجالات الحياة . بحيث إذا خرجت التصرفات عن هذا الإطار يقينا — كان للأمة منع التصرف — (انظر — سعيد حوى — فصول فى الإمرة والأمير ص ٢٠٧ .

(٤) النساء / ٥٩ .

وطاعة رسوله ينسحب مباشرة واستقلالاً على العباد ، أما طاعة ولي الأمر فشرطها أن تكون متمشية مع طاعة الله وطاعة رسوله وهذا ما يشير إليه عطف « أولى الأمر » فى الآية على « الرسول » إدخالاً لطاعتهم ضمن طاعة الله وطاعة رسوله . وذلك أن الآية الكريمة كررت فعل الطاعة عند الأمر بطاعة الرسول إيداناً باستقلال أوامره بوجوب الطاعة وإن لم تكن ظاهرة من أوامر الكتاب الكريم .

ومفاد ذلك أنه فى حالة ما إذا خرج ولي الأمر على أحكام الرسول وأمر بما فيه معصية لله أو لرسوله (كجور أو ظلم) فلا تلزم طاعته ومقتضى ذلك مشروعية نقد أوامر الحاكم إثباتاً لعدم تحقق شرط الطاعة .. غير أن له حق الرد وبيان أن أوامره تتفق مع الشريعة حتى تلزم طاعته .

ثانياً : ومن السنة : قوله عليه السلام :

١ — « السمع والطاعة حق على المرء المسلم فيما أحب أو كره ما لم يؤمر بمعصية ، فإذا أمر بمعصية فلا سمع عليه ولا طاعة »^(١)

٢ — « سيلي أموركم من بعدى رجال يعرفونكم ماتنكرون ، وينكرون عليكم ماتعرفون فمن أدرك ذلك منكم ، فلا طاعة لمن عصى الله عز وجل »^(٢)

٣ — « لا طاعة لبشر فى معصية الله »^(٣)

٤ — « لا طاعة فى معصية إنما الطاعة فى المعروف »^(٤)

٥ — « من أمركم من الولاة بمعصية فلا تطيعوه »^(٥)

(١) الشيخان وأحمد والأربعة عن ابن عمر ورمز السيوطى لصحته — الجامع الصغير ج ٢ ص ٣٨ ، البخارى ج ٢ ص ٤٠ — وفى رواية أخرى عن أنس بن مالك عن رسول الله ﷺ قال « طاعة الإمام حق على المرء المسلم ما لم يأمر بمعصية » .. الحديث الجامع الصغير ج ٢ ص ٥٣ ورمز لصحته .

(٢) الطبرانى والحاكم فى المستدرک — عن عبادة بن الصامت ورمز السيوطى لصحته فى الجامع الصغير ج ٢ ص ٣٦ — ٣٧ .

(٣) أخرجه ابن أنس عن شعبة عن علي كرم الله وجهه عن النبی ﷺ — نقلاً عن الدكتور محمد سلام مذكور — الإباحة ص ٣٢٩ وقد أشار إلى ابن القيم — أعلام الموقعين ج ١ ص ٣٩ .

(٤) البخارى ، أحمد — انظر المناوى فى الكنوز ج ٢ ص ١٦٩ .

(٥) أحمد بسنده عن أنس بن مالك ورمز السيوطى لصحته — الجامع الصغير ج ٢ ص ١٦٧ .

٦ — « طاعة الإمام حق على المرء السلم مالم يأمر بمعصية الله فإذا أمر بمعصية الله فلا طاعة له »^(١)

وهذا ما كان أبو بكر يترجم له بقوله « أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فيكم فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم »^(٢)

مما تقدم تكون دلالة النصوص على مشروعية حرية الرأي السياسى واضحة جلية .. فى صورتها الراهنة وهى رقابة الرعية لأعمال الإمام وأوامره للتحقق من توافر مطابقتها للشرع قبل الامتثال لها والطاعة .. إذ أن القاعدة أن مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب^(٣)

وفى ذلك يقول الإمام محمد عبده « ثم هو (الإمام) مطاع مادام على الحجة ونهج الكتاب والسنة .. والمسلمون له بالمرصاد فإذا انحرف عن النهج أقاموه عليه وإذا اعوج قوموه بالنصيحة والإعذار إليه »^(٤)

رابعاً : التأمين من الخوف والجوع

ذريعة إلى حرية الرأي

السياسى

الخوف والجوع شبحان بغيضان إذا تراءى للإنسان أحدهما أو كلاهما — أو جثما عليه ، كما فاه ، وسلباه حرية القول .. فهما بذلك ذريعة إلى تحكم الحكام واستبدادهم بالرأى وقتل الرأى الآخر . ولذلك كان التأمين منهما شرطا رئيسيا لحقوق الإنسان والمواطن وتمتعه بممارستها منذ أن أعلنت حقوق الإنسان على أثر الثورة الأمريكية — فى الشرائع الوضعية .

(١) البيهقى فى شعب الإيمان عن أنى هبة ورمز السيوطى لصحته فى الصغير ج ٢ ص ٥٣ .

(٢) ابن تيمية : الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ص ٢٤ .

(٣) فى هذا المعنى انظر د. عبد الرزاق السنهورى — الخليفة ص ١٨٣ .

(٤) الإمام محمد عبده — الإسلام والنصرانية .

غير أنه كان للإسلام — كدأبه — سبق في هذا المضمار .. فلقد جعل الإسلام من تأمين المواطن من الخوف والجوع ، واجبا على الحاكم والرعية على سواء .. وفي ذلك يمن الله على عباده بقوله ﴿ فليعبدوا رب هذا البيت الذى أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف ﴾ ^(١) كما قال فى حديث قدسى « يا ابن آدم لاتخافن من ذى سلطان مادام سلطانى باقيا .. وسلطانى لاينفد أبدا .. يا ابن آدم لاتخش من ضيق الرزق وخزائنى ملانة .. وخزائنى لاتنفد أبدا .. يا ابن آدم خلقت السماوات والأرض ولم أعى بخلقهن أيعيننى رغيف عيش أسوقه إليك » ^(٢) وتلك قضية إيمانية أساسية ترجم عنها الرسول عليه السلام بقوله : « ليس المؤمن بالذى يشبع وجاره جائع إلى جنبه » ^(٣) فضلا عن أنه عليه السلام لم يكن يروع لديه ناقد أو صاحب رأى مخالف حتى ذلك الذى كان يتهمة فى الصدقات « ومنهم من يلزمك فى الصدقات فإن أعطوا منها رضوا وإن لم يعطوا منها إذا هم يسخطون » ^(٤)

ومن بعده عليه السلام لم يكن يروع لدى الخلفاء الراشدين صاحب رأى مخالف ولم يكن يمنع لديهم أحد من الرعية من حقه فى الفىء .

ويؤثر من عهد كتبه الإمام على بن أبى طالب للأشتر النخعى لما ولاه مصر وأعمالها قال .. ثم الطبقة السفلى من أهل الحاجة والمسكنة الذين يحق رفدهم ومعونتهم وفى الله لكل (لكل طبقة من الجند والخراج والقضاة .. الخ) سعة ، ولكل على الوالى حق بقدر ما يصلحه ^(٥) . وفصلا عن ذلك كان يقول

(١) سورة قريش .

(٢) حديث قدسى انظر — الشيخ محمد متولى الشعروى — معجزة القرآن ج ١ ص ١٢٨ .

(٣) البخارى فى الأدب ، والطبرانى ، الحاكم فى المستدرک والبيهقى — عن ابن عباس صححه السيوطى فى الصغير ج ٢ ص ١٣٥ ، وفى رواية أخرى « ماء من لى من بات شعبانا وجاره جائع إلى جنبه وهو يعلم به » البزار والطبرانى عن أنس وحسنه السيوطى — المرجع نفسه ج ٢ ص ١٤١ .

(٤) التوبة / ٥٨ وللتفصيل راجع — الشيخ — محمد أبو زهرة — تنظيم الإسلام للمجتمع ص ١٩٧ .

(٥) نهج البلاغة — الشيخ محمد عبده ج ٣ ص ٩١ .

« إن الله سبحانه فرض فى أموال الأغنياء أقوات الفقراء فمأجاع فقير إلا بما متع به غنى والله تعالى سائلهم عن ذلك »^(١) وخلاصة القول : أن الإسلام أمن سائر أفراد الرعية من الخوف والجوع^(٢) باعتبار ذلك التأمين ذريعة لتحرير الفرد — من ذل الخوف والحاجة — وقدرته على إبداء رأيه فى حرية تامة فى مواجهة أصحاب السلطان .

وليس بخاف أن الذريعة إلى الواجب ، واجب فتحها — فيما يقول الإمام مالك لأن المصلحة مطلوبة^(٣) .

ولم يكتف الإسلام بذلك بل أغلق أيضا ذريعة الظلم^(٤) والاستبداد^(٥) بالرأى فكان بذلك يضع أساسا قويا لمشروعية حرية الرأى السياسى .

(١) المصدر السابق ج ٤ ص ٧٨ .

(٢) وفى ذلك كتب الإمام على بن أبى طالب وصية لمن يستخدمه على الصدقات جاء فيها : « انطلق على تقوى الله وحده لا شريك له ، ولا تروعن مسلما ، ولا تتجأنى عليه كارها ، ولا تأخذن منه أكثر من حق الله فى ماله ، فإذا قدمت على الحى فانزل بمائهم من غير أن تخالط أربابهم ، ثم امض إليهم بالسكينة والوقار حتى تقوم بينهم فتسلم عليهم ولا تتحدج (تبخل) بالتحية لهم .. ثم تقول .. عباد الله .. أرسلنى إليكم ولى الله وخليفته لآخذ منكم حق الله فى أموالكم .. فهل لله فى أموالكم من حق فتؤدونه إليه ؟ فإن قال قائل .. لا .. فلا تراجع ، وإن أنعم لك منعم (أى قال لك : نعم) فانطلق معه من غير أن تخيفه أو توعدنه أو تعسفه أو ترهقه ، فخذ ما أعطاك من ذهب أو فضة . فإن كان له ماشية أو إبل ، فلا تدخلها إلا بإذنه فإن أكثرها له . فإذا أتيتها فلا تدخل عليها دخول متسلط عليه ولا عنيف به ، ولا تنفرن بهيمة ولا تنزعنها ولا تسوين صاحبها فيها ، واصدع المال صدعين (قسمين) ثم خيره .. فإذا اختار فلا تعرض لما اختاره .. فلا تزال كذلك حتى يبقى ما فيه وفاء لحق الله فى ماله . فاقبض حق الله منه ، فإن استقالك فأقله (فإن ظن فى نفسه سوء الاختيار وأن مأخذت منه للزكاة أكثر مما فى يده وطلب الإعفاء من هذه القسمة فأعفه منها واخبط وأعد القسمة) ثم اخلطهما ثم اصنع مثل الذى صنعت أولا حتى تأخذ حق الله فى ماله (— انظر نهج البلاغة — الشيخ محمد عبده ج ٣ ص ٢٣ — ٢٤) تلك كانت سياسة الخليفة تأمر بتقوى الله وتمنع من ترويع المسلم أو ظلمه .. وتعمل على رخائه .. وحفظ كرامته . حتى الحيوان يوصى بالرفقة به فما بال الإنسان !!

(٣) رجع — د. محمد سلام مذكور — أصول الفقه ص ١٧٩ .

(٤) فى تحریم الظلم والحث على مقاومته انظر فيما يلى بحث مقاومة الظلم .

(٥) انظر قوله تعالى ﴿ ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك ﴾ (آل عمران ١٥٩) .

ونظير هذا الأسلوب في الإسلام ماكان بشأن تحرير العبيد .. إذ أغلق روافد الرق وفتح منافذ الحرية ووسعها . فكان بذلك أيضا يضع الأساس القوى لتحرير العبيد .

خامسا : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(١)

أساس مشروعية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الإسلام

أ - في القرآن الكريم :

١ - وصف الله تعالى الأمة بما وصف به نبيها^(٢) حيث قال ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ﴾^(٣) .

وظاهر معناه أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان بالله ، هي علة تميز هذه الأمة على الناس كافة ، بأن كانت خير أمة على الإطلاق . والملاحظ من تقديم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، على الإيمان بالله ، تعظيم الشأن . ذلك لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يتوجه أثره في الغالب إلى مصلحة الجماعة الإسلامية ، أما الإيمان بالله فتغلب فيه مصلحة الفرد .. والقاعدة رجحان المصلحة العامة على المصالح الفردية .. ولما كان الإيمان بالله واجبا على كل مؤمن فيتحقق وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من باب أولى .

(١) لتفصيل أوفى في شأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر راجع المؤلف القيم للأستاذ / السيد جلال العمري بنفس العنوان نقله إلى العربية محمد أجمل أيوب الإصلاحي - شركة الشعاع للنشر - بالكويت شركة السلام العالمية - مطبعة التقدم بالمنيرة - مصر سنة ١٩٨٠ . ولمزيد من الآيات راجع المعجم الفهرسي لألفاظ القرآن الكريم - وضعه محمد فؤاد عبد الباقي - مؤسسة جمال للنشر - بيروت ص ٧١٩ مادة « المنكر » - وننوه إلى أننا سنفصل البحث في هذه الصورة نظرا لأهميتها وتطابقها تماما مع حرية الرأي في الميدان السياسي في الديمقراطية الغربية .

(٢) يعني وصفه الذي جاء بالآية الكريمة ، يأمرهم بالمعروف ويناهيهم عن المنكر ... ١٥٧ الأعراف .

(٣) آل عمران / ١١٠ .

٢ — قوله تعالى : ﴿ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون ﴾ ^(١)

ولما كان الخطاب بصيغة الأمر ، فقد أفاد الوجوب حيث لم يصرفه عن ذلك صارف

٣ — قوله تعالى في صفات المؤمنين ﴿ يؤمنون بالله واليوم الآخر ﴾ ﴿ ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ﴾ ^(٢) وظاهرة وجوب هذه الصفات في المؤمنين .

٤ — قوله تعالى في ذلك المقام أيضا ﴿ والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض ، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله ﴾ ^(٣)

وفيه تقديم لفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على فرائض ثابتة هي أركان الإسلام كإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة بل وطاعة الله ورسوله بإطلاق مما يفيد فرضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

ب — في السنة :

تنوعت أساليب السنة الشريفة في إيجاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتوكيده وتعظيم شأنه على النحو التالي :

أولا : نفرت من تركه وإهماله بأحاديث كثيرة نذكر منها قوله عليه السلام :

١ — « ليس منا من لم يرحم صغيرنا ويوقر كبيرنا ويأمر بالمعروف وينه عن المنكر » ^(٤)

(١) آل عمران / ١٠٤ ويفسر الرسول عليه السلام معنى الخير في هذه الآية بقوله « الخير : اتباع القرآن وسنتي » أخرجه ابن مردويه عن أبي جعفر الباقر معضلا ونقله السيوطي في الإتقان ج ٤ ص ٢٥٠ .

(٢) آل عمران ١١٤ . (٣) التوبة ٧١ .

(٤) أحمد والترمذي عن ابن عباس ورمز له السيوطي بالحسن — الجامع الصغير ج ٢ ص ١٣٨ ويستفاد التنفير من شدة الجزاء .

٢ — « لما وقعت بنوا إسرائيل فى المعاصى نهتهم علماءهم فلم ينتهوا .. فجالسهم فى مجالسهم وواكلوهم وشاربوهم ، فضرب الله قلوب بعضهم ببعض ولعنهم على لسان داود ، وعيسى بن مريم . وذلك قول الله ﴿ لعن الذين كفروا من بنى إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون — كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ماكانوا يفعلون ﴾

٣ — « بش القوم قوم لا يأمر^(٢)ون بالقسط ، وبئس القوم قوم لا يأمر^(٢)ون بالمعروف ، ولا ينهون عن المنكر »

٤ — « إذا اعظمت أمتى الدنيا نزع^(٣)ت منها هبة الإسلام ، وإذا تركت الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر حرمت بركة الوحي » .

وفى هذه الصور من العقاب الشديد على الترك إيجاب للفعل وبيان لفرضيته وهو مايعبر عنه الأصوليون بأنه فى اقتران الفعل أو الترك بالجزاء بيان للحكم .

ثانيا : ندبت السنة إلى فعله والحض عليه بأحاديث كثيرة نذكر منها قوله عليه السلام

١ — « الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر شهيد^(٤) »

٢ — « سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب ورجل قام إلى إمام جائر فأمره (أى بالمعروف) ونهاه (أى نهاه عن المنكر) فقتله »^(٥)

وهذه الشهادة دليل على الندب إذ لم يثبت أن الشهادة فريضة من الفرائض .

(١) الترمذى وأبو داود وابن ماجه واللفظ للترمذى وقال « حسن غريب » . ، المائدة ٧٨ .

(٢) رواه ابن حبان من حديث جابر بسند ضعيف ورواه ابن معبد فى كتاب الطاعة والمعصية ، الغزالي فى الإحياء ص ١١٩٤ .

(٣) الحكيم عن أنى هريرة وضعفه السيوطى فى الجامع الصغير ج ١ ص ٣١ .

(٤) ابن عساكر عن على وصححه السيوطى ج ٢ ص ٧٢ المرجع السابق .

(٥) الحاكم فى المستدرک والضياء عن جابر وصححه السيوطى نفس المرجع ج ٢ ص ٣٥ .

٣ — « إن الله تعالى لم يبعث نبيا ولا خليفة إلا وله بطانتان .. بطانة تأمره بالمعروف وتنهيه عن المنكر .. وبطانة لاتألوه خبالا .. ومن يوق بطانة السوء فقد وقى »^(١)

٤ — « إن من أمتي قوما يعطون مثل أجور أولهم .. ينكرون المنكر »^(٢)
والملاذ بذلك الأجر مندوب إليه لعدم الدليل على فرضيته .
٥ — « الأمر بالمعروف كفاعلة »^(٣)

٦ — « مامن رجل ينعش بلسانه حقا (أمرا بمعروف أو نهيا عن منكر) فعمل به من بعده إلا أجرى عليه أجره إلى يوم القيامة ثم وفاه الله تعالى ثوابه يوم القيامة »^(٤)

والدليل على ندبه أن من يأتي الفعل يثاب وبمفهوم المخالفة من لم يأتيه لم يثب كما أنه لم يَأثم .

ثالثا : أوجبت السنة فعله صراحة : بأحاديث كثيرة وفي ذلك فصل الخطاب — ونذكر من ذلك قوله عليه السلام :—

١ — « من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان »^(٥) وفي رواية أخرى « فإن لم يستطع فبقلبه وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل »^(٦)

(١) البخارى فى الأدب والترمذى عن أبى هريرة وصححه السيوطى ج ١ ص ٧٢ .

(٢) أحمد عن رجل وحسنه السيوطى ج ١ ص ٩٩ .

(٣) الدهلمى — انظر المناوى فى الكنوز على هامش الجامع الصغير للسيوطى ج ١ ص ٩٤ .

(٤) أحمد — عن أنس وتوقف السيوطى عن وصفه — الجامع الصغير ج ٢ ص ١٥٠ .

(٥) متفق عليه ، أبو داود ، الطبرانى ، والترمذى والنسائى وأحمد — راجع — المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى — نشره أ . س ونسنت ، الدكتورى . ب . فنسج ج ٢ (خب — سنر) مطبعة بريل — ليدن سنة ١٩٤٣ .

(٦) أحمد ومسلم ورمز له السيوطى بالصحة فى الجامع الصغير ج ٢ ص ١٧١ ، الرازى فى أحكام القرآن ج ٣ ص ٢ وما بعدها وقال الإمام على « أن من رأى عدوانا يعمل به ومنكرا يدعى إليه فأنكره بقلبه =

وإذا كان التغيير المطلوب تغييرا باليد أى بالفعل فإنه لا يمكن عقلا أن يصار إليه إلا إذا استغرق المرحلة السابقة عليه وهى مرحلة التغيير باللسان (إنكار المنكر) كما أنه لا يمكن أن يصار إلى التغيير باللسان إلا إذا استغرقت المرحلة السابقة على ذلك^(١) أيضا (وهى التغيير بالقلب — وهو فى استطاعة الجميع) فدل ذلك على وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على كل من رآه بالوسيلة المستطاعة .

وهنا نشير إلى نقطة بليغة فى استعمال الحديث للفظ « رأى » ولم يستعمل لفظ علم أو سمع .. أو نحوه .. والرؤية تعنى القرب من المنكر وإمكان التأثير عليه فى التغيير بالوسيلة المستطاعة على النحو الوارد بالحديث .

٢ — « مروا بالمعروف وإن لم تفعلوه وانهاؤا عن المنكر وإن لم تجتنبوه كله »^(٢) .

٣ — « والذى نفسى بيده لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقابا منه فتدعون فلا يستجيب لكم »^(٣) .

= فقد سلم وبرىء « (يقول الإمام محمد عبده فى شرحه لذلك « برىء » من الإثم وسلم من العقاب إن كان عاجزا) ومن أنكره بلسانه فقد أجر وهو أفضل من صاحبه ومن أنكره بالسيف لتكون كلمة الله هى العليا وكلمة الظالمين هى السفلى فذلك الذى أصاب سبيل الهدى وقام على الطريق ونور فى قلبه اليقين » وقال : ومنهم تارك لإنكار المنكر بلسانه وقلبه ويده فذلك ميت الأحياء .. ومأعمال البر كلها ، والجهد فى سبيل الله — عند الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إلا كنفثة فى بحر لجى وإن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لا يقربان من أجل ولا ينقصان من رزق وأفضل من ذلك كله كلمة حق عند إمام جائر « نهج البلاغة ج ٤ ص ٨٩ ، ص ٩٠ .

(١) قارن — سعيد حوى — فصول فى الإمرة والأمير ص ٤٦ حيث يقول : « إن سوء الطاعة تظهر أولا فى الأعين ثم فى الألسنة ثم فى تحريك الأيدى بالمجاهرة » .

(٢) عن أنس — السيوطى المرجع السابق ج ٢ ص ١٥٥ — ١٥٦ وقال (حديث حسن) .

(٣) الترمذى — الطبعة الهندية ص ٣٩ عن حذيفة وقال : حديث حسن . وأشار إليه ابن تيمية فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر — ص ٣ كما ورد فى وصية على بن أبى طالب للحسن والحسين لما ضربه ابن ملجم قوله : « .. والله .. الله فى الجهاد بأموالكم وأنفسكم وألستكم فى سبيل الله ولا تتركوا الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فيولى عليكم شراركم ثم تدعون فلا يستجاب لكم » (نهج البلاغة ج ٣ ص ٧٧) .

— « ستكون أمراء فتعرفون وتنكرون — فمن كره برىء ومن أنكر سلم ، ولكن من رضى وتابع »^(١)

٥ — « أقم الصلاة ، وأد الزكاة ، وصم رمضان ، وحج البيت واعتمر ، وبر والدك وصل رحمك وأمر بالمعروف وانه عن المنكر ، وزل مع الحق حيث زال »^(٢)

٦ — « أهل المعروف فى الدنيا هم أهل المعروف فى الآخرة ، وأهل المنكر فى الدنيا هم أهل المنكر فى الآخرة .. وأول من يدخل الجنة هم أهل المعروف »^(٣)

٧ — « كلام ابن آدم كله عليه لاله ، إلا أمراً بمعروف أو نهياً عن منكر أو ذكراً لله عز وجل »^(٤)

وفى هذه الأحاديث نلاحظ إما أمراً بالفعل مقرونا بأفعال أخرى علم وجوبها من الدين على وجه الجزم سواء تقدمها تارة لبيان عظم شأنه أو توسطها أو جاء فى مؤخرتها مما لا يخرجها عن دائرة الوجوب المجزوم به .. أو جاء طلب الفعل مقورنا بثواب عظيم لا ينبغي لمسلم التهاون فى طلبه أو جاء تركه مقرونا بعقاب شديد لم يكن لمسلم إلا أن يبذل وسعه للإفلات منه .. فدل كلاهما على وجوب الفعل وتحريم تركه . وفضلاً عن ذلك فقد ذكر ابن القيم أن بذل منافع البدن تجب عند الحاجة وذكر من بينها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٥).

(١) مسلم ، أبو داود — عن أم سلمة ورمز السيوطى لصحته — الجامع الصغير ج ٢ ص ٣٢ الحديث يدل على أن من كره بقلبه فقد برىء من الإثم وأن من أنكر مما هو أكثر من الكراهية فى القلب .. أى بالنسبة — فقد تحققت له السلامة والنجاة .. ثم عقب بعكس الكراهية والإنكار ... فإن لم يتحقق قدر من الإنكار ولو بالقلب يعد سكوت المسلم مشاركة فى الإثم المرتكب وتحقق مسؤوليته فى الفقهاء الوضعى — والإسلامى وهو ما يعبر عنه بالجريمة بالترك أو الامتناع .

(٢) البخارى فى التاريخ ، المستدرک — عن ابن عباس — وصححه السيوطى — المرجع السابق — ج ١ ص ٥٣ ويلاحظ أن كل ما ذكر من الأوامر واجبات على المسلم .

(٣) نقله السيوطى بسنده عن أم سلمة وقال حديث صحيح — الجامع الصغير ج ٢ ص ٤٦ .

(٤) الترمذى وابن ماجه والمستدرک — عن أم حبيبة ورمز لصحته السيوطى المرجع نفسه ج ٢ ص ٩٧ .

(٥) ابن القيم — الطرق الحكيمة — تحقيق د. محمد جميل غازى سنة ١٩٧٧ — ص ٣٧٨ .

ومن حيث ثبت مشروعية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لوجوبها^(١) وفرضيتها على المسلمين نصا . فتبعا لذلك تتحقق مشروعية حرية الرأي السياسي في الإسلام لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أعم منها وأشمل وهي لاتعدو أن تكون صورة من صوره المتعددة .

حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

لانجد أحدا من العلماء المتقدمين أو المتأخرين لم يجعل الأمر بالمعروف — والنهي عن المنكر أساسا للدين ، وفريضة عظيمة من فرائض الأمة الإسلامية . وفيما يلي نسوق بعضا من آراء كبار الفقهاء والمفسرين في تأييد هذه القضية فلقد سئل الإمام علي عن الإيمان فقال « الإيمان على أربع دعائم .. على الصبر واليقين ، والعدل ، والجهاد » وعد من شعب الجهاد — الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيقول « فمن أمر بالمعروف شد ظهور المؤمنين ومن نهى عن المنكر أرغم أنوف المنافقين »^(٢)

قال الضحاك « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضة من فرائض الله كتبها الله على المؤمنين »^(٣)

ويقول الجصاص^(٤) : « أكد الله تعالى فرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مواضع من كتابه وبينه رسول الله ﷺ في أخبار متواترة عنه فيه وأجمع السلف وفقهاء الأمصار على وجوبه »

(١) لاخلاف بين العلماء في أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضة ولكنهم اختلفوا فيما بينهم على تكييفها الصحيح أفرض عين هي أم فرض كفاية ، على تفصيل بينهم (راجع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر — السيد جلال الدين العمري — المرجع السابق — ص ٣٣ وما بعدها .)

(٢) نهج البلاغة ج ٤ ص ٧ ، ٨ .

(٣) انظر فتح القدير — للكمال بن الهمام — المطبعة الأميرية ١٣١٥ هـ ج ٢ ص ٣٦٣ .

(٤) انظر فتح أحكام القرآن للجصاص أبو بكر أحمد بن علي الرازي الحنفى — المطبعة البهية بمصر ١٣٤٧ هـ ج ٢ ص ٥٩٢ .

وقال ابن حزم^(١) « اتفقت الأمة كلها على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا خلاف بين أحد منهم » .

وقال النووي^(٢) « قد تطابق على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .: الكتاب والسنة وإجماع الأمة » .

ويقول الشوكاني^(٣) « وجوبه (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) ثابت بالكتاب والسنة وهو من أعظم واجبات الشريعة وأصل عظيم من أصولها »

ويقول الغزالي في مستهل بحثه في هذا الشأن^(٤) « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو القطب الأعظم في الدين وهو المهمة التي ابتعث الله لها النبيين أجمعين » ثم بدأ الباب الأول بقوله « الباب الأول في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفضيلته والمذمة في إهماله وإضاعته — ويدل على ذلك بعد إجماع الأمة عليه وإشارات العقول السليمة إليه — الآيات والأخبار والآثار »

ويقول ابن تيمية^(٥) « إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصل من الأصول العامة في الإسلام ، وبه كمال الإسلام ، وأنه هو الذي أنزل الله به كتبه وأرسل به رسله » كما أنه يقول في موضع آخر^(٦) « كل طائفة خرجت على شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة فإنه يجب قتالها باتفاق أئمة المسلمين ، وإن تكلمت بالشهادتين .. » ويضرب لذلك مثلاً بقوله « فإذا أقرؤا

(١) انظر ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل — مطبعة التمدن سنة ١٣٢١ هـ ج ٤ ص ١٧١ .

(٢) النووي : محى الدين أبو زكريا يحيى — شرح صحيح مسلم — أصح المطابع بدلهى سنة ١٣٤٩ هـ ج ١ ص ٥١ .

(٣) الشوكاني : محمد بن علي بن محمد — فتح القدير — الجامع بين فنى الرواية والدراسة من علم التفسير سنة ١٣٤٩ هـ ج ١ ص ٣٣٧ .

(٤) الغزالي : أبو حامد محمد بن محمد بن محمد — إحياء علوم الدين — دار الكتب العربية بمصر سنة ١٣٣٤ هـ ج ٢ ص ٢٦٩ .

(٥) ابن تيمية : تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية الحراني — مجموعة فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية مطبعة كردستان العلمية بمصر سنة ١٣٢٦ هـ ج ٤ ص ١٨١ .

(٦) ابن تيمية — الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ص ٥ .

بالشهادتين وامتنعوا عن الصلوات الخمس وجب قتالهم حتى يصلوا .. كذلك
إن امتنعوا عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وجهاد الكفار إلى أن يسلموا
أو يؤدوا الجزية عن يد وهم صاغرون »

الخلافا حول تحديد نوعية^(١) وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

انقسم العلماء في تحديد نوعية وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
إلى فريقين ونشير فيما يلي بإيجاز إلى أهم الحجج التي استند إليها كل
منهما :—

(١) قال العلاء ابن بدران الحنبلي في بيان الفرق بين فرض العين وفرض الكفاية : « فرض الكفاية وفرض العين مشتركان في
التعبد والمصلحة والفرق بينهما أن المقصود في فرض الكفاية تحصيل المصلحة التي تضمنها فمن أي شخص حصلت كان
هو المطلوب ، وفي فرض العين تعبد الأعيان بفعله » (انظر — المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل — إدارة الطباعة
المنيرية بمصر لابن بدران : عبد القادر أحمد بن مصطفى الدمشقي — ص ١٠٣ — ١٠٤) .

كما قال الشيخ عبد العلى : محمد بن نظام الدين الأنصارى (فواتح الرحموت — شرح مسلم الثبوت —
طبع مع المستصفى من علم الأصول بالمطبعة الأميرية بمصر سنة ١٣٢٢ هـ ج ١ ص ٦٣) قال
« المقصود من الإيجاب قد يكون إتعاب المكلف بالاشتغال به كما في الأركان الأربعة ، وقد يكون
المقصود شيئا آخر يجب لأجله ما يحصل المقصود بحصوله ، فإذا حصل المقصود لا يبقى الواجب واجبا
كالجهاد فإنه إنما يجب لإعلاء كلمة الله تعالى فإذا أتى به البعض حصل الإعلاء وسقط الوجوب » .
وبعد ما أجمعوا على هذا الفرق بين فرض الكفاية وفرض العين اختلفوا هل يجب فرض الكفاية على الناس
كلهم ويسقط بأداء بعضهم ، أم يجب على بعضهم لا غير ، فذهب معظم العلماء إلى الأول ورجحوه بينما
ذهب بعض المحققين كالرازي والشاطبي وابن السبكي إلى الثاني .

ثم اختلف الفريق الثاني هل يتعين الذين تعود عليهم مسئولية فرض الكفاية أم لا ؟ فقال ابن السبكي إن
المذهب المختار أن هذا البعض الذي تجب عليه فرض الكفاية مبهم غير معين إذ لا دليل على تعيينه فمن قام
به سقط الفرض بفعله ، وقيل أن البعض معين عند الله تعالى غير أن الفرض يسقط بفعله وبفعل غيره كما
يسقط الدين عن الشخص بأداء غيره عنه ، وقيل أن البعض ، من قام به — لسقوطه بفعله (انظر جمع
الجوامع مع شرح الجلال المحلى وحاشية البنائى ج ١ ص ١٨٦ — ١٨٧) ويرى الشاطبي أن فرض
الكفاية لا يجب إلا على من يصلح للقيام به « الموافقات في أصول الشريعة ج ١ ص ١٧٦ — ١٧٩ تحقيق
وتعليق د. عبد الله دراز » .

أولا : القائلون بأنه فرض كفاية : وهو رأى الجمهور^(١)

يقول الألوسى^(٢) « إن العلماء اتفقوا على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفاية ولم يخالف ذلك إلا التزير اليسير » وبمسaire حجج أغلبية العلماء نجد أظهرها :

١ — فى الآيتين ﴿ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ﴾^(٣) ، والآية ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ﴾^(٤)

يقول ابن العربى المالكى أن الآيتين « دليل على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية »^(٥) وعلل ذلك بأن الآية الأولى توجب وجود طائفة^(٦) فى الأمة تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر . والثانية تدل على أنه عمل

(١) بلاحظ أن كلمة « الجمهور » تشمل من يرى أن فرض الكفاية فرض على الجميع ويسقط بأداء بعضهم ومن يذهب إلى أنه لا يكون فرضا إلا على البعض .

(٢) انظر الألوسى : شهاب الدين السيد محمود الألوسى البغدادى : روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى — إدارة الطباعة المنيرية بمصر ج ٤ ص ٢١ .

(٣) آل عمران / ١٠٤ .

(٤) آل عمران / ١١٠ .

(٥) ابن العربى : القاضى محمد بن عبد الله المالكى — أحكام القرآن — مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٣١ هـ ج ٢ ص ١٢٢ .

(٦) فسر هذا الفريق كلمة « أمة » فى الآية الكريمة ﴿ ولتكن منكم أمة ... ﴾ الآية .. بأنها طائفة .. والحقيقة أن كلمة ﴿ أمة ﴾ جاءت فى القرآن الكريم على أربعة معان ..

فجاءت بمعنى فردا فى قوله تعالى ﴿ إن إبراهيم كان أمة ﴾ النحل / ١٢٠ .

كما جاءت بمعنى طائفة فى قوله تعالى ﴿ ولما ورد ماء مدين وجد عليه أمة من الناس يسقون ﴾ — القصص / ٢٣ ، وكذا قوله تعالى : ﴿ وقطعناهم اثنتى عشرة أسباطا أمما ﴾ — الأعراف / ١٦٠ .

وجاءت بمعنى مجتمع أعم وأشمل من الطائفة وهو المتبادر من كلمة « أمة » كما فى قوله ﴿ كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين ﴾ .. — البقرة / ٢١٣ وقوله ﴿ كذلك أرسلناك فى أمة قد خلت من قبلها أمم ﴾ الرعد / ٣٠ ، وقوله ﴿ إن هذه أمتكم أمة واحدة ﴾ / ٩٢ — الأنبياء .

كما جاءت بمعنى مدة من الزمن فى قوله ﴿ وقال الذى نجا منهما وادكر بعد أمة أنا أنبئكم بتأويله ﴾ = (يوسف / ٤٥) .

يتعلق بالأمة كلها .. فعلم من ذلك أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإن كان فرضاً على الأمة كافة ولكن يسقط عنها إذا قام به بعض أفرادها :

ويرى معظم المفسرين^(١) أن « من » في الآية الأولى للتبويض مما يدل على أن القيام بمهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر غير واجب على كل فرد ، إنما يجب على بعض الأفراد .

يقول القاضي البيضاوي ، والزمخشري : « من للتبويض لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفاية »^(٢) ..

ويقول الجصاص في هذه الآية :

« وحقيقة تقتضي البعض دون البعض فدل على أنه فرض على الطائفة ، إذا قام به بعضهم سقط عن الباقيين »^(٣)

وفصل الغزالي القول في ذلك وزاد القضية بياناً وإيضاحاً فقال « فيها

= والقاعدة أنه لا يصار إلى المجاز (معنى الفرد أو الطائفة) إلا بقريئة ولاقريئة هنا بل إن المستظهر لكافة الآيات والأحاديث النبوية (انظر ماتقدم) ليجد تعزيزاً لهذا النظر وصرفاً لكلمة أمة في هذه الآية عن معنى الطائفة وهو المجاز .. كما أنه تؤيدنا في ذلك ترجمة معاني القرآن الكريم — انظر القرآن المجيد مع ترجمة معانيه إلى اللغة الإنجليزية ص ٤٥ إذ جاء في ترجمة الآية / ١٠٤ من سورة آل عمران ﴿ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ﴾ مانصه Let there be one nation of you calling to good and bidding to honour and fordiding dishonour « طائفة » وكانت ترجمتها كلمة Party كما جاء في ترجمة معاني الآيات ٦٩ ، ٧٢ ، ١٥٤ من سورة آل عمران — نفس المصدر .

(١) قارن — فخر الدين الرازي — مفاتيح الغيب — التفسير الكبير ج ٣ ص ١٩ ، القرطبي الجامع لأحكام القرآن ج ١ ص ١٢٨ ، الحوت : محمد درويش البيروتي — أسنى المطالب في أحاديث مختلف المراتب ج ٤ ص ١٧٩ ، الخطاب : محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي — مواهب الجليل على مختصر خليل ج ٣ ص ٣٢٨ .

(٢) انظر — الكشف عن حقائق التنزيل — مطبعة الليس بكلكتة (الهند) للزمخشري — أبو القاسم جاد الله محمود بن عمر ج ١ ص ٢٢٤ ومن الغريب أن يحتج بالنتيجة لإثبات الدليل مع أن المفروض العكس .

(٣) الجصاص — أحكام القرآن ج ٢ ص ٣٥ .

(الآية) يبان أنه فرض كفاية لا فرض عين ، وأنه إذا قام به أمة أسقط الفرض عن الآخرين إذ لم يقل « كونوا كلكم آمريين بالمعروف بل قال : « ولتكن منكم أمة » فإذا مهما قام به واحد أو جماعة سقط الحرج عن الآخرين » (١)

٢ — والدليل الثانى على كون الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فرض كفاية أن هذا العمل يتطلب كفاية عالية ومواهب ممتازة .. وتفطن بالغ للأحوال النفسية والطبائع المختلفة ومعرفة دقيقة لمواطن القول وأساليب العمل مع بعد نظر وثقوب فكر وحصافة رأى ومن البين أن هذه الصفات لا يتحلى بها كل فرد مما يوجب ألا يكون الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فرض عين » (٢)

ثانيا : القائلون بأنه فرض عين :

— وهؤلاء لا يسلّمون بأن الآية الكريمة ﴿ ولتكن منكم أمة ﴾ الآية — تنص على أنه فرض كفاية ، فليست « من » عندهم للتبويض فحسب ولكنها قد تكون لبيان الجنس — وقال قوم أنها جاءت على سبيل المجاز كما فى قوله تعالى ﴿ يغفر لكم من ذنوبكم ﴾ (٣) والظاهر أن الآية لا تعنى أن الله تعالى يغفر بعض ذنوبكم فمعنى الآية الأولى عندهم — لتكونوا أمة تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر .

كما أنه باستظهار الآيات الأخرى ومنها قوله تعالى ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ﴾ نجد أن الإيمان بالله واجب عيني على كل مسلم ومن باب أولى الأمر بالمعروف والنهى عن

(١) الغزالي — إحياء علوم الدين ج ٢ ص ٢٦٩ .

(٢) السيد جلال العمري — الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر — ص ٣٦ ، ٣٧ وقد أشار إلى قول الزمخشري لأنه لا يصلح إلا من علم المعروف والمنكر وكيف يترتب الأمر فى أقامته وكيف يباشر . فإن الجاهل ربما نهى عن معروف وأمر بمنكر ، وربما عرف الحكيم فى مذهبه وجهله فى مذهب صاحبه فهناك عن غير منكر ، وقد يغلظ فى موضع اللين ويلين فى موضع الغلظة ، وينكر على من لا يزيده إنكاره إلا نماديا أو على من الإنكار عليه عبث — الكشف ج ١ ص ٢٢٤ .

(٣) الجصاص أحكام القرآن ج ٢ ص ٣٥ .

المنكر لتقدمه عليه وأيضا ماجاء من قوله تعالى فى صفات المؤمنين ﴿ يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ﴾^(١) وفى قوله تعالى ﴿ فلما نسوا ماذكروا به أنجينا الذين ينهون عن السوء .. ﴾^(٢) وهذا عام فى أن كل من ينهى عن المنكر تتحقق له النجاة .. وكذا قوله ﴿ والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله ﴾^(٣) وكل ما ذكر من الواجبات العينية فكذا الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

إن السنة الشريفة بينت بوضوح وجلاء أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب على كل مسلم وذلك قوله عليه السلام « ليس منا من لم يرحم صغيرنا ويوقر كبيرنا ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر » .^(٤)

٢ — أما أنه لا يمكن أن يؤدي فريضة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إلا أصحاب العلم فلا يصح لأن كل مسلم يعرف الأمور الأساسية للدين كوجوب الصلاة والصيام وحرمة الخمر فلا يحتاج الأمر فى ذلك إلى كفاية علمية ممتازة — ولا شك أن رجلا عاديا لا يستطيع — ولا ينبغي له — أن يدلى بدلوه فى القضايا العلمية والأمور التى تتطلب البحث والتحقيق .

يقول الشيخ محمد عبده فى تفسير الآية الكريمة ﴿ ولتكن منكم أمة ... ﴾ المفروض الذى ينبغى أن يحمل عليه خطاب التنزيل هو أن المسلم لا يجهل ما يجب عليه وهو مأمور بالعلم والتفرقة بين المعروف والمنكر .. على أن المعروف عند إطلاقه يراد به ما عرفته العقول والطباع السليمة ، والمنكر ضده وهو ما أنكرته العقول والطباع السليمة ... وإنما المرشد إليه — مع سلامة الفطرة

(١) آل عمران ١١٤ .

(٢) الأعراف / ١٦٥ .

(٣) التوبة / ٧١ .

(٤) راجع ماتقدم فى السنة .

— كتاب الله وسنة رسوله المنقولة بالتواتر والعمل . وهو ما لا يسع أحد جهله ، ولا يكون المسلم مسلماً إلا به . فالذين منعوا عموم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر جوزوا أن يكون المسلم جاهلاً لا يعرف الخير من الشر ولا يميز بين المعروف والمنكر ، وهو لا يجوز ديناً^(١)

ثالثاً : المحققون التوفيقون :

قد أوردنا أظهر الحجج عند الفريقين بإيجاز ، لكن رأى البعض أنها ليست بعيدة عن الخطأ والضعف كل البعد ، ولا عالجت المشكلة على الوجه الصحيح . وقالوا إن علماء آخرين قد أصابوا في معالجتها .

يقول الشاطبي في آخر بحثه لهذه القضية . « وقد يصح أن يقال إنه واجب على الجميع على وجه من التجوز أن القيام بهذا الغرض قيام بمصلحة عامة ، فهم مطلوبون بسدها على الجملة ، فبعضهم هو قادر عليها مباشرة وذلك من كان أهلاً لها ، والباقيون إن لم يقدرُوا عليها — قادرون على إقامة القادرين .. فمن كان قادراً على الولاية فهو مطلوب بإقامتها . ومن لا يقدر عليها مطلوب بأمر آخر وهو إقامة ذلك القادر وإجباره على القيام بها .. فالقادر إذاً مطلوب بإقامة الغرض ، وغير القادر مطلوب بتقديم ذلك القادر إذ لا يتوصل إلى قيام القادر إلا بالإقامة من باب ما لا يتم الواجب إلا به — وبهذا الوجه يرتفع مناط الاختلاف — فلا يبقى للمخالفة وجه ظاهر »^(٢)

وكما تحل — بما قاله الشاطبي — مشكلة وجوب فرض الكفاية على الأمة كلها أو بعض أفرادها ، كذلك ينتهي الجدل حول كون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية أو فرض عين . ومن هذه الوجهة نظر الشيخ محمد عبده في المسألة فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عنده فرض عين ، وقد فسر

(١) تفسير القرآن الحكيم — دار المنار بمصر سنة ١٣٦٥ هـ ج ٢ ص ٣٧ .

(٢) الشاطبي — الموافقات ج ١ ص ١٧٨ — ١٧٩ تحقيق وتعليق الشيخ عبد الله دراز المطبعة الرحمانية بمصر وراجع أيضاً ص ١٧٦ « التعليق الثاني » للدكتور عبد الله دراز .

الشيخ محمد عبده الآية الكريمة ﴿ ولتكن منكم أمة ﴾ بعد تسليمه بأن « من » فيها للتبويض — وهو من حجج القائلين بفرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الكفاية — تفسيراً يجعل منه فرض عيني مع كونه فرض كفاية .. فيقول :

« بقى علينا بيان معنى الآية على القول بأن « من » للتبويض .. وتقدير الكلام — ولتكن منكم طائفة متميزة تقوم بالدعوة ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والمخاطب بهذا جماعة المؤمنين كافة . فهم المكلفون أن ينتخبوا منهم أمة تقوم بهذه الفريضة — فهنا فريضتان إحداهما على جميع المسلمين ، والثانية على الأمة التي يختارونها للدعوة ولا يفهم معنى هذا حق الفهم إلا بفهم معنى لفظ « الأمة » وليس معناه الجماعة كما قيل وإلا لما اختير هذا اللفظ ، والصواب أن « الأمة » أخص من « الجماعة » فهي الجماعة المؤلفة من أفراد لهم رابطة تضمهم ووحدة يكونون بها كالأعضاء في بنية الشخص .. والمراد بكون المؤمنين كافة مخاطبين بتكوين هذه الأمة لهذا العمل هو أن يكون لكل فرد منهم إرادة وعمل في إيجادها وإسعادها ومراقبة سيرها بحسب الاستطاعة حتى إذا رأوا منها خطأ أو انحرافاً أرجعوها إلى الصواب »^(١).

تعقيب :

ولئن فصلنا القول في حجج كل فريق — على ما سبق — إلا أن هناك بعض الملاحظات يجدر أن نشير إليها :—

١ — القول بأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية — وهو قول الجمهور — لا يغير في حكم وجوبه ولا يختلف في حقيقته عن فرض العين . فلا يصح ما زعم بعضهم من الاختلاف بين حقيقة واجب العين وواجب الكفاية .

(١) رشيد رضا — السيد محمد — تفسير المنار ج ٤ ص ٣٦ .

يقول الآمدى :

« لافرق عند أصحابنا بين واجب العين والواجب على الكفاية من جهة الوجوب لشمول حد الواجب لهما .. إلا أن واجب العين لا يسقط بفعل الغير ، بخلاف واجب الكفاية ، وغايته الاختلاف فى طريق الإسقاط ، وذلك لا يوجب الاختلاف فى الحقيقة ^(١) »

٢ — يختلف فرض الكفاية عن فرض العين باختلاف شخصية المخاطب المكلف به . بمعنى أنه يجب فرض الكفاية ، على الشخصية المعنوية للجماعة كافة من حيث هى جماعة تتميز فى اعتبارها عن الأفراد المكونين لها . ويكون ذلك أظهر فيما يتعلق بتحقيق المصلحة العامة وأداء حق الله الخالص أو مافيه الحقان — حق الله وحق العباد — ولكن حق الله فيه غالب ويسقط الواجب بقيام بعض الأفراد به .. وتأثم الجماعة كلها إذا لم يقم به أحد ^(٢) بينما يجب فرض العين على كل فرد باعتباره شخصية مستقلة عن غيره من الأفراد ، كما أنها مستقلة أيضا عن الشخصية الاعتبارية للجماعة .. ويكون ذلك أظهر فى الحقوق والواجبات الفردية التى لا يتوقف أداؤها على غير الفرد ولا تسقط إلا بأدائه هو أو أداء الغير عنه — فى البعض .. كما فى الديون ، والحج و بعض العبادات المفروضة عليه بمرديته — والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر — بالنظر إلى سعة وشموله واختلاف مادته — يمكن أن يكون فرضا على الكفاية فيما يتعلق بالمصلحة العامة والنهى تخاطب بها الجماعة ككل وتحتاج إلى كفاية علمية ممتازة أو قدرات خاصة . مثلما يكون فرض عين إذا كانت مادة الأمر أو النهى فى استطاعته إذ لا تكليف إلا بمستطاع .

(١) الآمدى : سيف الدين أبو الحسن على بن أبى على بن محمد الآمدى — الإحكام فى أصول الأحكام — مطبعة المعارف بمصر سنة ١٣٣٢ هـ ص ١٤١ — ١٤٢ .

(٢) قارن الشيخ عبد العلى الأنصارى وهو يحدد الواجب على الكفاية بقوله « الواجب الذى من شأنه أن يثاب الآتون ولا يعاقب التاركون — إذا أتى به البعض — وإن لم يأت أحد يعاقب الكل » انظر مؤلفه .. فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت — طبع مع المستصفى من علم الأصول المطبعة الأميرية بمصر سنة ١٣٢٢ هـ ١ ص ٦٢ — ٦٣ .

٣ — أى الفرضين أفضل ؟ يقول جلال الدين المحلى ^(١) « المتبادر إلى الأذهان — وإن لم يتعرضوا له فيما علمت — أن فرض العين أفضل لشدة اعتناء الشارع به بقصد حصوله من كل مكلف فى الأغلب .

وزعمه — أى فرض الكفاية — .. أبو إسحق الإسفراينى وإمام الحرمين وأبوه الشيخ محمد الجوينى ، أفضل من فرض العين ، لأنه يسان بقيام البعض به ، الذى يكفى قيامهم جميع المكلفين بالخروج عن الإثم المركب على تركهم له ، وفرض العين إنما يسان بالقيام به عن الإثم ، القائم به فقط .

ومن هذه الناحية تتضاعف كثيرا أهمية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مع القول بأنها فرض كفاية .

٤ — إذا كانت الأمة الإسلامية — مع كونها وحدة دينية — خاضعة لفوارق حضارية وجغرافية كثيرة تفرق — طبعا — شتى جماعاتها وطوائفها — فى ظروفها وأوضاعها وملابساتها وقضاياها ومشكلاتها .. فليس فى وسع فرد أو طائفة واحدة أن تقوم بهذه المهمة العظيمة الشاملة فى داخل الأمة وخارجها قياما تاما .. ولا يمكن ذلك إلا إذا قام بها جماعات كثيرة فى أقطار ومناطق مختلفة .. مراعين الظروف التى تخص منطقتهم والأحوال والملابسات التى تحيط بهم .. وقد أرشد القرآن الكريم إلى منهج هذا العمل فقال :

﴿ فلولوا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ، ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون ﴾ ^(٢) .

٥ — إن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مع كونه فرض كفاية عند الجمهور يصير فرض عين فى مواطن كثيرة نذكر بعضها فيما يلى :—

(١) جلال الدين المحلى — شرح جمع الجوامع ص ١٨٥ — ١٨٦ .

(٢) التوبة ١٢٢ ، وقال البيضاوى : القاضى ناصر الدين عبد الله البيضاوى — فى تفسيره هذه الآية « فهلا نفر من كل جماعة كثيرة كقبيلة وأهل بلدة ، جماعة قليلة ... ليجمعوا غاية سعيهم ومعظم غرضهم من الفقه إرشاد القوم وإنذارهم » (انظر — أنوار التنزيل وأسرار التأويل) .

١ — هو فرض عين على من تنصبه الدولة الإسلامية للقيام به .. يقول نظام الدين النيسابورى « إن نصب لذلك رجل واحد تعين عليه بحكم الولاية .. وهو المحتسب »^(١)

٢ — إذا كان المعروف فى موضع تطمس معالمه ، والمنكر يقترب فيه ، ولا يعرف ذلك إلا رجل . تعين عليه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . يقول ملا على القارى « إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية إن علم به أكثر من واحد وإلا فهو فرض عين على من رآه »^(٢)

٣ — إذا احتاج الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى جدال واحتجاج ومناقشة كان فرض عين على من يصلح لذلك — يقول ابن العربى المالكى :—

« الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية .. وقد يكون فرض عين إذا عرف المرء من نفسه صلاحية النظر والاستقلال بالجدال أو عرف ذلك منه »^(٣)

٤ — إذا كان أحد يقدر على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يقوم به غيره فهو فرض عين عليه — يقول ابن تيمية :—

« وهو فرض على الكفاية ، ويصير فرض عين على القادر الذى لم يقوم به غيره »^(٤) وفى معناه يقول الغزالى :

« إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب وإن فرضه لا يسقط مع القدرة إلا بقيام قائم به »^(٥)

(١) غرائب القرآن ورغائب الفرقان على هامش ابن جرير ج ٤ ص ٣٠ — وقارن ذلك بدور الهيئات والمجالس النيابية والمحلية فى الأنظمة الحديثة .

(٢) ملا على : على بن سلطان محمد القارى الحنفى — المين المعين لفهم الأربعين ص ١٨٩ — المطبعة الجمالية بمصر سنة ١٣٢٨ هـ .

(٣) ابن العربى — أحكام القرآن ج ١ ص ١٢٢ .

(٤) ابن تيمية — الحسبة فى الإسلام ص ٣٧ .

(٥) الغزالى — إحياء علوم الدين ج ٢ ص ٢٧٤ .

تأويل صحيح لآية كريمة ورد شبهة

ولن يكمل هذا البحث حتى نقف على قوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ ﴾^(١).

وكلمات الآية توهم بادية ذى بدء بأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لاحاجة إليه أصلا — فضلا عن وجوبه — وحسب الإنسان لنجاته وفلاحه أن ينصرف إلى نفسه فيصلحها ويزكيها . ولكن أجمع المفسرون على أن هذا التفسير لهذه الآية تفسير غير صحيح لأنه يعارض كثيرا من نصوص القرآن والسنة ..

والحق أن الآية المذكورة تبشر المؤمنين الذين استقاموا على الحق في بيئة كافرة مشركة ودأبوا على القيام بالدعوة إلى الدين ، بأن القوى المعادية لهم لا تستطيع أن تنال منهم أو تمسهم بسوء إذا لم تفر همهم واعتصموا بحبل الله تعالى وعضوا على دينه بالنواجز ولم يحيدوا عنه قيد أنملة .. وليس فيها ما يشير إلى أن فلاح المؤمنين غير منوط بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٢).

ولقد ذهب البعض في تفسير هذه الآية إلى نكتة لطيفة هي أن الآية تقول : — أن المؤمنين لن ينال منهم الضالون شيئا إذا كانوا مهتدين . وإنما يكون الإنسان مهتديا إذا لم يقتصر على إصلاح نفسه ، بل يسعى لإصلاح غيره والذي يترك

(١) المائدة — ١٠٥ .

(٢) قال السيوطي في الإتقان ج ٤ ص ٢٥٣ : « وأخرج الترمذي — وصححه — عن أبي أمية السفياني قال : أتيت ثعلبة الخشني فقلت كيف تصنع في هذه الآية ؟ قال : أية آية ؟ قلت قوله تعالى « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ » قال : أما والله لقد سألت عنها خبيرا ، سألت عنها رسول الله ﷺ قال : اتسمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر ، حتى إذا رأيت شحا مطاعا وهوى متبعا ودنيا مؤثرة ، وإعجاب كل ذي رأى برأيه .. فعليك بخاصة نفسك ودع العوام » .

وأخرج أحمد والطبراني وغيرهما عن أبي عامر الأشعري قال : سألت رسول الله ﷺ عن هذه الآية فقال « لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ مِنَ الْكُفَّارِ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ »

السعى لذلك فإنه حائد عن قصد السبيل مهما كان صالحا متورعا في ذاته ..
وحقا إن مذهبوا إليه ليس نكته دقيقة فحسب بل يمثل روح الكتاب والسنة .

قال الزمخشري في تفسير الآية :

« ليس المراد ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإن من تركهما مع القدرة
عليهما فليس بمهتد وإنما هو بعض الضلال الذين فصلت الآية بينهم وبينه »^(١)

وقال العلامة أبو السعود :

« لا يتوهم أن فيه رخصة في ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع
استطاعتها كيف لا ومن جملة الاهتداء أن ينكر على المنكر حسبما تفي به
الطاقة »^(٢)

وبه قال الجصاص ولفظه :

« ومن الإهتداء اتباع أمر الله في أنفسنا وفي غيرنا ، فلا دلالة فيها إذا على
سقوط فرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر »^(٣) ومن قبل قال أبو بكر
الصديق رضي الله عنه في خطبة له :

« أيها الناس إنكم لتتلون آية من كتاب الله وتعدونها رخصة .. والله ما أنزل الله
في كتابه أشد منها » وقرأ قوله تعالى :-

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ ﴾ وقال :-
« والله لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليعمنكم الله منه بعقاب »^(٤)
وفي رواية أخرى « يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّكُمْ لَتَقْرَأُونَ هَذِهِ الْآيَةَ وَتَضَعُونَهَا عَلَى غَيْرِ

(١) الكشف ج ١ ص ٣٨٦ .

(٢) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم ص ١٩٩ - ٢٠٠ على هامش مفاتيح الغيب للرازي :
فخر الدين محمد - المطبعة العامرة الشرقية بمصر سنة ١٣٠٨ هـ - نقلا عن العمري - الأمر بالمعروف
والنهي عن المنكر ص ٢٩ .

(٣) الجصاص - أحكام القرآن ج ٢ ص ٥٩٢ - المطبعة البهية بمصر سنة ١٣٤٧ هـ .

(٤) محمد بن جرير الطبري - جامع البيان في تفسير القرآن - المطبعة الميمنية بمصر سنة ١٣٢١ هـ
ج ٧ ص ٦٠ .

ماوضعها الله »

سمعت رسول الله ﷺ يقول : « إن الناس إذا رأوا المنكر بينهم فلم ينكروه يوشك أن يعمهم الله بعقابه » ^(١) وبالجمله فإن هذه الآية لاتنفى وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أبدا بل تؤكد فرضيته أبلغ التأكيد ولم يشك أحد من العلماء في ذلك إلى يومنا هذا ^(٢)

ومن جماع ماتقدم ثبت مشروعية حرية الرأي السياسي في الإسلام في صورة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . بل إننا لنجد جوهر تلك الحرية في ماعرفناه من فرض العين في المواد التي تتركها العقول السليمة وفرض الكفاية في المواد التي تتطلب كفاية علمية ممتازة .. وهما صورتان لما يعرف في الأنظمة الديموقراطية الحديثة بالاستفتاء الشعبي والديموقراطية النيابية بل إننا لنجد صورة تلك الديموقراطية غير المباشرة بحق فيما رآه الشاطبي والدكتور عبد الله دراز والإمام محمد عبده — عندما قرروا أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على الأمر وأن من كان قادرا على الولاية فهو مطلوب بإقامتها ومن لايقدر عليها مطلوب بأمر آخر وهو إقامة ذلك القادر وإجباره على القيام بها .

سادسا : مقاومة الظلم ^(٣)

إن مقاومة الظلم هي إحدى الصور العديدة التي عالج فيها الإسلام حرية

(١) مسند أحمد — ج ١ ص ٩ ورواه أيضا أبو داود والترمذي وابن ماجة والنسائي وغيرهم .

(٢) نقل السيوطي — في الإتقان ج ٣ ص ٧٩ — عن ابن العربي قوله « ومن عجيبه أيضا (يقصد المنسوخ) آية أولها منسوخ وآخرها ناسخ ، ولانظير لها ، وهي قوله تعالى : « عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم » يعني الأمر بالمعروف والنهي عن النكر .. فهذا ناسخ لقوله « عليكم أنفسكم » ونستطيع أن نجد في قول الشافعي شاهدا لذلك إذ يقول :

« وحيث وقع نسخ القرآن بالسنة فمعها قرآن عاضد لها .. وحيث وقع نسخ السنة بالقرآن فمعها سنة عاضدة له ليتبين توافق القرآن والسنة (وقال : وقد بسطت فروع هذه المسألة في شرح منظومة جمع الجوامع في الأصول) « ولقد سبق أن وقفنا على بيان السنة لهذه الآية منذ قليل .

(٣) يعتقد الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى أن « مقاومة الظلم » ليست حرية من الحريات أو حقا من =

الرأى السياسى ، وهى فى رأينا صورة خاصة تتميز عن غيرها بكونها حرية رأى مشفوعة بالعمل على تحقيقه ، متجاوزة بذلك حد التعبير اللفظى .. ومن ثم فهى حرية رأى .. وزيادة .

الخلاف حول مبدأ مقاومة الظلم :

إن الفقه قد انقسم بصدد هذا المبدأ (مقاومة الظلم) إلى أربعة مدارس :

أولا : مدرسة أهل الصبر :

وهم جمهور أهل السنة ويرون وجوب الصبر على جور الإمام واستندوا فى ذلك إلى عديد من الآيات والأحاديث النبوية الشريفة^(١).

ثانيا : مدرسة أهل السيف :

وهم يرون وجوب مقاومة الإمام الجائر حتى ولو استدعى الأمر شهر السيف فى وجهه والخروج عليه . واستندوا هم أيضا إلى العديد من الآيات والأحاديث النبوية الشريفة^(٢).

ويذكر ابن حزم أن على هذا الرأى طوائف من أهل السنة وعلى رأسهم على ابن أبى طالب وكل من كان معه ، وعائشة رضى الله عنها وطلحة والزبير وكل الذين كانوا معهم من الصحابة ، والأئمة الثلاثة أبو حنيفة ومالك والشافعى ، وشريك ، وداود ، وجميع المعتزلة ، والخوارج والزيدية ، ونستطيع أن نضيف إليهم عمر وأبا بكر من قبله^(٣).

يقول ابن حزم فى معرض استدلاله لهذا الرأى أنه لما كانت مجموعة

= الحقوق العامة (هكذا) .. مع أنه قد نص عليها إعلان حقوق الإنسان سنة ١٧٨٩ فى فرنسا) — تلك الحقوق التى قصرها على الحرية — الملكية — المساواة « وإنما يعتبرها جزاءا منطوقا على انتهاك السلطات لتلك الحقوق الفردية . راجع مؤلفه المبادئ الدستورية ص ٣٥١ .

(١) ، (٢) للاستزادة راجع — د . على محمد جريشة — المشروعية الإسلامية العليا ص ٣١٧ . ومابعدها .

(٣) راجع التطبيقات العملية لحرية الرأى السياسى فى عهد الخلفاء الراشدين من هذا البحث .

الأحاديث الأولى (يقصد التي يستند إليها أهل الصبر) توافق معهود الأصل فهي تتفق مع طبيعة المرحلة الأولى التي لم يؤمر فيها المسلمون بقتال ، وكانت مجموعة الأحاديث الثانية (يقصد التي يستند إليها أهل السيف) قد جاءت بشرعية زائدة وهي القتال والخروج ، فإن المجموعة الثانية ناسخة للأولى .. ومن قال بغير ذلك فقد قفا ما ليس له به علم^(١).

ويوافق ابن حزم في رأيه مجموعة من المحدثين^(٢) ويقدم بعضهم أدلة أخرى .

ثالثا : وهنا رأى وسط بين الرأيين السابقين فقد قال قوم بالجواز دون الوجوب . وهم في ذلك يستندون إلى مسلك بعض الصحابة الذين لم يشاركوا في الخروج على علي بن أبي طالب وفي الوقت نفسه لم ينكروا على من خرج ، فعبروا بذلك عن إباحة الخروج أو مقاومة الحاكم^(٣).

رابعا : وقال قوم بالجمع^(٤) بين أدلة الصبر وأدلة السيف ، فقالوا بأنهم يأخذون بأحاديث (أهل الصبر) وأدلتهم كلها إذا كان الخروج على الشرعية ، دون الكفر البواح .

وكذلك بأحاديث الخروج « أهل السيف » كلها إذا بلغ الخروج على الشرعية حد الكفر البواح .

(١) راجع ابن حزم - الفصل في الملل والاهواء والنحل ج ٤ ص ١٧١ وما بعدها .
(٢) نذكر منهم الشيخ محمد عبده - الإسلام والنصرانية ص ٦٥ ، للشيخ رشيد رضا - الخلافة والإمامة ص ٤٣ د . عبد الوهاب خلاف - السياسة الشرعية ص ٥٨ ، د . عبد الرزاق السنهوري - الخلافة ص ١٨٣ بالفرنسية د . محمد يوسف موسى - نظام الحكم في الإسلام ، د . أحمد هريدي - نظام الحكم في الإسلام ص ١٤٠ ، محمد أسد خان - منهاج الإسلام في الحكم ص ١٤٣ - ١٤٦ وغيرهم .

(٣) القاضي بن محمد عبد الله بن مسلم الكنانى - العقد المنظم للحكم فيما يجرى بين أيديهم من العقود والأحكام ج ٢ ص ١١٣ نقلا عن رسالة الدكتور فتحي عبد الكريم . نظرية السيادة ص ٣١٤ .

(٤) قارن الكمالين ابن الهام ، وابن أبي شريف - المسامرة شرح المسامرة ص ١٧٢ - ١٧٣ د . على محمد جريشة المشروعية الإسلامية العليا ص ٣٢٧ وما بعدها .

الرأى المختار :

ونظرا لما رأينا — فيما تقدم — من وجوب إنكار المنكر .. فإننا نرى أن وجوب مقاومة الظلم تكون أوجب — من باب أولى — وبذا تسقط عنها الإباحة التى عبر عنها أصحاب الرأى الثالث .

فضلا عن أنه لما كان الرأى الثانى يبنى على أساس نسخ أدلة أهل الصبر .. وكان النسخ — فيما يقول ابن الحصار — بحق — إنما يرجع فيه إلى نقل صريح عن رسول الله ﷺ .. أو عن صحابى يقول آية كذا نسخت آية كذا .. كما أنه قد يحكم به عند وجود التعارض المقطوع به من علم التاريخ ليعرف المتقدم والمتأخر ، فإنه كما يقول أيضا — لا يعتمد فى النسخ قول عوام المفسرين ، بل ولا اجتهاد المجتهدين من غير نقل صريح ، ولامعارضة بينة ، لأن النسخ يتضمن رفع حكم وإثبات حكم تقرر فى عهده ﷺ ، والمعتمد فيه النقل والتاريخ دون الرأى والاجتهاد^(١) لذلك فإننا لانذهب مذهب ابن حزم ومن وافقه فى أن أدلة وجوب « مقاومة الظلم » ناسخة لأدلة الصبر على الأذى .

كما أننا نرى فى الاقتصار على أدلة أهل الصبر والتزامه على إطلاقه ، خنوعا واستضعافا غير متصور فى شريعة الإسلام التى أقامت بناءها على الإيجابية والتحذير من السلبية .^(٢) وأن الله ورسوله ما كان ليرضى بأن يظهر الظلم ويسود الجور ويكتفى المسلمون بالصبر والدعاء .. الأمر الذى يجعلنا نستبعد الاقتصار على أدلة أهل الصبر على وجه مطلق . أما الرأى الرابع الذى قال بالجمع بين رأى أهل الصبر ورأى أهل السيف وإعمال أدلة كل ، على أن تعمل أدلة الصبر فى مادون الكفر البواح ، وتقتصر أدلة السيف فى حالة ظهور الكفر

(١) قارن — السيوطى فى الإتقان ج ٣ ص ٨١ .

(٢) يقول تعالى « فقال الضعفاء للذين استكبروا إنا كنا لكم تبا فهل أنتم مغنون عنا من عذاب الله من شيء » إبراهيم — ٢١ .

ويقول أيضا « فيقول الضعفاء للذين استكبروا إنا كنا لكم تبا فهل أنتم مغنون عنا نصيبا من النار » غافر — ٤٧ .

البواح ، فإننا نرى أنه قد حُجِرَ واسعا .. وخرج بالنصوص الثابتة والصحيحة عن مقتضاها .

وعلى ذلك يكون الرأي عندنا هو الجمع بين أدلة الرأيين وهو إذا أمكن لزم . إذ الأعمال أولى من الإهمال . لكن أساس الجمع عندنا أن مقاومة الظلم من باب « المنسأ » فالمنسأ هو الأمر بالقتال إلى أن يقوى المسلمون . وفي حالة الضعف يكون الحكم وجوب الصبر على الأذى .

وبهذا يضعف ما لهج به كثيرون من أن أدلة الصبر منسوخة بأدلة السيف .. وليس كذلك ، بل هي من المنسأ بمعنى أن كل أمر ورد يجب امتثاله في وقت ما لعله تقتضي ذلك الحكم ثم ينتقل بانتقال تلك العلة إلى حكم آخر ، وليس بنسخ . إنما النسخ الإزالة للحكم حتى لا يجوز امتثاله^(١).

أساس مقاومة الظلم :

وبعد فإن هذه الصورة الفريدة تستند في مشروعيتها إلى العديد من النصوص سواء من القرآن الكريم أو السنة النبوية الشريفة ، أو ما حفظه لنا التاريخ من تطبيقات الخلفاء الراشدين فترة حكمهم وهو بمثابة النص في الموضوع فضلا عن كونه إجماعا معتبرا .
ونشير فيما يلي إلى بعض الأدلة :

أ — من القرآن الكريم :

١ - قوله تعالى ﴿ .. قال إني جاعلك للناس إماما ، قال ومن ذريتى ، قال لا ينال عهدى الظالمين ﴾^(٢) « يقول القرطبي إن جماعة من الفقهاء قد استدلوا بهذه الآية على أن الإمام يكون من أهل العدل والإحسان والفضل والقوة على القيام بذلك وهو الذى أمر به النبي ﷺ وهو يقول « .. ألا ينازعوا الأمر أهله »

(١) قارن السيوطى فى الإتقان ج ٣ ص ٦٨ .

(٢) البقرة — ١٢٤ .

فأما أهل الفسوق والجور والظلم فليسوا له بأهل لقوله تعالى : ﴿ لا ينال عهدي الظالمين ﴾ ولهذا خرج ابن الزبير والحسين بن علي رضي الله عنهم ، وخرج خيار أهل العراق وعلمائهم علي الحجاج ، وأخرج أهل المدينة بنى أمية وقاموا عليهم ^(١) .

٢ — قوله تعالى : ﴿ والذين إذا أصابهم البغي (الظلم) هم ينتصرون .. وجزاء سيئة سيئة مثلها ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل ، إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبيغون في الأرض بغير الحق أولئك لهم عذاب أليم ﴾ ^(٢)

والحديث هنا في صفات المؤمنين ويبين الله تعالى أن من صفاتهم أنهم إذا وقع عليهم الظلم حق لهم أن ينتصروا لأنفسهم ويدافعوا عن حقوقهم فلا لوم ولا تثريب على من يدرأ الظلم عن نفسه لأن الله تعالى يكره المؤمن المستضعف ويحب له العزة والكرامة والآية الكريمة تؤكد في درء الظلم — على التزام المؤمن بعدم العدوان ^(٣) .. والتزامه كذلك بالمماثلة في الجزاء . إن الخنوع للظلم والتقاعس عن درئه مذلة تفتح باب الشر لأن طبع الإنسان الظلم والبغي والعدوان فإذا لم يزجر عنه تمادى فيه ..

(١) نقلا عن الأستاذ الدكتور مصطفى أبو زيد فهمي — فن الحكم في الإسلام ص ٢٥ .
(٢) الشورى — ٣٩ — ٤٢ . انظر التفسير الفريد للدكتور محمد عبد المنعم الجمال ج ٣٧ ص ٢٨٠٦ — ٢٨٠٧ .

(٣) ويقول تعالى « فلا عدوان إلا على الظالمين » « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » البقرة ١٩٣ — ١٩٤ وظاهر المعنى مشروعية درء الظلم وهذا ليس بعدوان ولكنه تعالى استخدم هذا الأسلوب على سبيل « المشاكلة فيما يقول علماء البديع في البلاغة العربية على نحو ما جاء في قوله ﴿ ويمكرون ويمكر الله ﴾ ﴿ إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم ﴾ .. فوصف الله تعالى بالمكر والخداع لم يكن إلا مشاكلة ومقابلة لوصف المنافقين .. فكذا وصف المظلوم ، بالظلم ، والمساء إليه ، بالإساءة ، والمعتدى عليه ،

بالعدوان — قارن — د . يوسف القرضاوى — الحلول المستوردة للطبعة الثالثة سنة ١٩٧٧ ص ٣ — كما أنه في استعمال الآية لفظ النصر « بعد الظلم » اقتضاء سبق النصر بقتال وسبق القتال بنقد قولى وجهاد بالكلمة ودعوة لالتزام الحق .. ولتأكيد ذلك كرره تعالى في سورة الشعراء ٢٢٧ .

٢ — قوله تعالى ﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَجَاهِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ ﴾ ^(١)

ففي هذه الآية أساس لمشروعية قتال الظالم حتى ولو كان من المؤمنين ولا ينتهي ذلك القتال إلا إذا ارتد الظالم عن ظلمه والتزم أوامر الله .
وقتل الظالم في الحدود السالفة هو حالة ضرورة تقدر بقدرها فإذا استمر القتال بعد أن تزول أسبابه — فقد سند مشروعيته وانقلب إلى بغى يجب مقاومته ..

٣ — قوله تعالى : ﴿ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ ﴾ ^(٢) ويحوى في معناه أنه إذا لم يقاوم المظلومون من ظلمهم ، حق على الأرض الفساد . ولذلك شرع الله لهم هذا الحق بل كلفهم به تكليفا وأنذرهم بعاقبة تخاذلهم في أداء ذلك التكليف . فيقول ﴿ وتلك القرى أهلكناهم لما ظلموا ﴾ ^(٣) ، ﴿ ولقد أهلكنا القرون من قبلكم لما ظلموا ﴾ ^(٤)

وغير خاف على ذوى الألباب أن الظلم جريمة فاعل متعدد ، إذ لا يتحقق إلا بظالم يقع ظلمه على مظلوم — وإهلاك الله للقوم جميعا يعنى أخذا للظالم بجريته ، وأخذا للمظلوم بجريمة تخاذله في مقاومة الظالم ومشاركته في الإثم إذ ظلم نفسه . ^(٥) وفي ذلك بيان بليغ لمشروعية مقاومة الظلم .

(١) الحجرات — ٩ .

(٢) البقرة — ٢٥١ .

(٣) الكهف — ٥٩ .

(٤) يونس — ١٣ .

(٥) انظر قوله تعالى : « وكم من قرية (بما فيها من ظالم ومظلوم) ، أهلكناها فجاءها بأسنا بياتا أو هم قاتلون — فما كان دعواهم إذا جاءهم بأسنا إلا أن قالوا إنا كنا ظالمين . الأعراف ٤ — ٥ (الظالم ظالم لغيره والمظلوم الذى رضى بذلك وتابعه ولم يقاومه .. ظالم لنفسه .. وهو مايبيته مايروى من حديث معناه أن رسول الله ﷺ قال (أظلمكم من رضى بظلم نفسه) .

٤ — قوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ ، تَوْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ، ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾^(١)

والجهاد فى مطلقه يشتمل على مقاومة الظلم سواء بالكلمة أو بالكلية المقرونة بالفعل لحديث « أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر »^(٢) .

هذا ولم يكتف القرآن الكريم بما أورده من نصوص صريحة فى مقاومة الظلم بل تنوع فى أساليب التكليف به ونذكر فيما يلى بعض الأمثلة على ذلك .

١ — آيات تدل على التكليف بمقاومة الظلم بدلالة الإشارة .. منها

(١) قوله تعالى ﴿ وَكَانَ فِي الْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يَصْلَحُونَ ... وَمَكْرُوا مَكْرًا وَمَكْرْنَا مَكْرًا وَهُمْ لَا يُشْعُرُونَ ، فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ مَكْرِهِمْ أَنَا دَمَرْنَاهُمْ وَقَوْمَهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾^(٣)

وهنا تتجلى المسئولية التضامنية إذ يسأل الظالم كفاعل أصلى ، بينما يسأل قومه كفاعلين بالمشاركة . وذلك لتركهم له فى ظلمه دون رده أو مقاومته .. وفى ذلك تكمن مشروعية مقاومة الظلم .

(٢) قوله تعالى ﴿ وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبُنَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾^(٤) وفى ذلك تأكيد للمسئولية التضامنية بين أفراد المجتمع للردء الظلم ومقاومته وذلك معنى الالتقاء موضوع التكليف .

(١) الصف ١٠ ، ١١

(٢) حديث صحيح رواه البخارى وأحمد وابن ماجة وكثير غيرهم — المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى الشريف — د . فسنك ج ١ أ — ح ص ٣٩٧ ، السيوطى — الجامع الصغير ج ١ ص ٤٩ .

(٣) القمل — ٤٨ — ٥١ ، وذكرهم السيوطى بأسمائهم فى الإتيان فى علوم القرآن ج ٤ ص ١٠٤ وذكر من بينهم قدار ابن سالف وقال عاقر الناقة .

(٤) الأنفال — ٢٥ .

(٥) وفى نفس المبدأ يقول تعالى « فَعَقَرُوا النَّاقَةَ (الأعراف ٧٧) مع أن الذى أتى ذلك الإثم العظيم هو =

ب — آيات تدل على التكليف بمقاومة الظلم بدلالة الاقتضاء :

١ — قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ — قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ — قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا — فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا — إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ^(١) ﴾

ومقتضى ذلك عدم التسليم للظالم أو الاستسلام له بل تكليف بمقاومته بكل السبل الإيجابية فإن لم تجد فبالسبل السلبية فإذا امتنعت سبل المقاومة تماما فهنا

= واحد منهم فحسب .. ولم يكونوا « أجمعين » .. لقوله « اذ انبعث أشقاها » (الشمس ١٢) .. ولكن حق العذاب على الجميع إذ لم يمنعه عن غية أو يردوه عن الإثم العظيم ، ولم يأخذوا على يديه .. فكانوا معه شركاء وفي ذلك سبق للإسلام في تقريره مبدأ « الجريمة بالترك » وذلك قوله تعالى « فكذبوه فعقروها فدمدم عليهم ربهم بذنبهم فسواها » (الشمس ١٤) .. وقيل إن عاقر الناقة هو قدار ابن سالف كما تقدم ولكن الرسول عليه السلام أخبر في حديثه بغير ذلك فلقد أخرج الطبراني والحاكم (في المستدرک) عن عمار بن ياسر عن النبي ﷺ قال : « ألا أحدثكم بأشقى الناس .. رجلين .. أحمر ثمود الذي عقر الناقة و .. —

(السيوطي — الجامع الصغير ج ١ ص ١١٣ وحسنه . وفي ذلك يقول الإمام علي بن أبي طالب : وإنما عقر ناقة ثمود رجل واحد فمهم الله بالعذاب لما عموه بالرضا .. فقال تعالى فعقروها فأصبحوا نادمين فما كان إلا أن خارت أرضهم بالخسفة خوار السكة المحمة في الأرض الخوار « نهج البلاغة ج ٢ ص ١٨١ للشيخ محمد عبده) .

وقال في موضع آخر « رحم الله امرأ رأى حقا فأعان عليه ، أو رأى جورا فرده وكان عوننا بالحق على صاحبه » .

كما كان من وصيته لابنيه الحسن والحسين .. وقولا بالحق .. واعملا للأجر وكونا للظالم خمصا ، وللمظلوم عونا — المصدر نفسه ج ٣ ص ٧٦ .

وفي الموضوع أيضا من كلامه إلى زياد ابن أبيه ، وقد استخلفه لعبد الله بن عباس على فارس وأعمالها « استعمل العدل واحذر الصنف والحيث فإن الصنف (الشدة في غير الحق) يعود بالجلاء (التفرق والتشتت) والحيث يدعو إلى السيف » .

ويقول الإمام محمد عبده في شرحه (الميل عن العدل إلى الظلم وهو ينزع بالمظلومين إلى القتال لإنقاذ أنفسهم) — نفس المصدر — ج ٤ ص ١٠٩ — ١١٠ .

(١) النساء ٩٧ — ٩٨ — سمى منهم ابن عباس ، وأمه أم الفضل لبانة بنت الحارث ، وعياش بن أبي ربيعة وسلمة بن هشام — السيوطي في الإتقان ج ٤ ص ١١٣ .

فقط يعفو الله ويغفر ﴿ فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُو عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفْوًا
غفورا ﴾^(١).

٢ — قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا لِنَبِيِّنَهُمْ فِي الدُّنْيَا
حَسَنَةٌ ﴾^(٢) وقوله ﴿ وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ قَتَلُوا أَوْ مَاتُوا لَيَرْزُقَنَّهُمُ اللَّهُ
رِزْقًا حَسَنًا ... ﴾^(٣)

فالهجرة عند تقطع سبل المقاومة الإيجابية وعدم القدرة عليها ، وهى نوع
من المقاومة السلبية — إذا قتل المؤمن أثناءها كان شهيدا . ومن سبل المقاومة
السلبية أيضا ما يشير إليه قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ الَّذِينَ يَفْسُدُونَ
فِي الْأَرْضِ وَلَا يَصْلَحُونَ ﴾^(٤).

ففيه تكليف صريح باعتزال المفسدين الظالمين وهو نوع من المقاومة السلبية
كما أسلفنا .

ب — من السنة النبوية الشريفة :

كما ألفينا فى الشريعة الإسلامية بصدد الخطير من المبادئ والأمر ،
تنوعت الأساليب فى التنفير من الظلم وتحريمه ، كما تدرجت تلك الأساليب
فى التحريض على مقاومته من الإشارة ، إلى الصريح من العبارة — حتى بات
التكليف بمقاومته على سبيل الوجوب أمرا لا يعتريه من الشك قليل أو كثير .
ونشير إلى ذلك فيما يلى

(١) النساء ٩٩ .

(٢) النحل — ٤١ .

(٣) الحج — ٥٨ .

(٤) الشعراء ١٥١ — ١٥٢ — أخرج الطبرانى وأبو الشيخ عن جرير بن عبد الله قال لما نزلت « وما كان
ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون » — هود ١١٧ — قال رسول الله ﷺ وأهلها ينصف بعضهم
بعضا » السيوطى فى الإتقان ج ٤ ص ٢٦١ .

أولا : نفرت السنة من الخنوع للظلم بأحاديث كثيرة منها قوله عليه السلام :

١ — عن جابر بن عبد الله أن النبي ﷺ قال لكعب بن عجرة : « أعاذك الله من إمارة السفهاء » فقال : وما إمارة السفهاء قال : أمراء يكونون من بعدى لا يهتدون بهدى ، ولا يستنون بسنتي ، فمن صدقهم في كذبهم ، وأعانهم على ظلمهم فأولئك ليسوا مني ولست منهم ولا يردون على حوضي — ومن لم يصدقهم ولم يعنهم على ظلمهم فأولئك مني وأنا منهم وسيردون على حوضي ^(١) .

٢ — « أهل الجور وأعوانهم في النار » ^(٢)

وكما يصدق وصف الأعوان على من يعين الحاكم الظالم الجائر — على جوره ، يصدق أيضا على من يتقاعس عند مقاومته عند القدرة ، لأنه يعد شريكا له بالترك .

٣ — « من مشى مع ظالم ليعينه وهو يعلم أنه ظالم ، فقد خرج من الإسلام » ^(٣)

٤ — « ثلاثة لا تحرم عليك أعراضهم — المجاهر بالفسق ، والإمام الجائر ، والمبتدع » ^(٤)

وفي رواية « ثلاثة لعنتهم .. أمير ظالم ، وفاسق ، ومبتدع » ^(٥)

(١) رواه أحمد واللفظ له ولغير واحد ، وقال ابن العربي عنه : حديث صحيح — نقلا عن كتاب — فصول في الإمارة والأمير — سعيد حوى ص ٤٠ .

(٢) عن حذيفة — الحاكم في مستدركه ورمز له السيوطي بالصحة — الجامع الصغير ج ١ ص ١١٠ .

(٣) الطبراني والضياء عن أوس بن شرحبيل ورمز له السيوطي بالصحة — نفس المرجع ج ٢ ص ١٨٢ وفي رواية نقل الديلمي قوله عليه السلام « من سود اسمه مع إمام جائر كان قرينه في النار » — المناوي في الكنوز ج ٢ ص ١٠٩ — كما نقل الديلمي ومسلم قوله عليه السلام « من مشى مع ظالم فقد أجرم » المرجع نفسه ج ٢ ص ١٢١ .

(٤) ابن أبي الدنيا في ذم الغيبة عن الحسن مرسلا — السيوطي في الصغير ج ١ ص (١٤٠) .

(٥) الديلمي — انظر المناوي في الكنوز ج ١ ص ١١٢ وقارن حديث « صنفان من أمتي لاتنالهما

شفاعتي : إمام ظلوم غشوم ، وكل غال مارق — الطبراني عن أبي أمامة ورمز له السيوطي بالضعف في الصغير ج ٢ ص ٤٦ — ولا يقدح ذلك فيه — إذ أن البعض قد أجاز رواية الحديث الضعيف بشروط أولا : أن يكون الحديث في =

ثانيا : أشارت السنة إلى وجوب مقاومة الظلم بأحاديث كثيرة منها قوله عليه السلام :-

١ - « سيكون عليكم أمراء من بعدى يأمرؤنكم بما لا تعرفون ، ويعملون بما تنكرون ، فليس أولئك عليكم بأئمة »^(١)

ونفى الإمامة يشير إلى وجوب العزل ، بل والمقاومة عند عدم امتثال الإمام الجائر لعزل الأمة له ، وتحريض قاطع على عدم طاعته أو الامتثال لأمره .

٢ - « سيكون عليكم أئمة يملكون أرزاقكم يحدثونكم فيكذبونكم .. ويعلمون فيسيئون العمل لا يرضونكم حتى تحسنوا قبيحهم وتصدقوا كذبهم ، فأعطوهم الحق مارضوا به فإن تجاوزوا .. فمن قتل على ذلك فهو شهيد »^(٢) والمعنى أن من تجاوز من أئمة الجور وجبت مقاومته بالسيف .. ومن قتل من أفراد المقاومة كان شهيدا .. ولا يكون كذلك إلا إذا كانت المقاومة تكليفا

= القصص أو المواعظ أو فضائل الأعمال أو نحو ذلك مما لا يتعلق بصفات الله تعالى وما يجوز له وما يستحيل عليه سبحانه ولا بتفسير القرآن ولا بالأحكام كالحلال والحرام وغيرها .. وهذا الحديث يندرج في باب فضائل الأعمال . ثانيا : أن يكون الضعف غير شديد فيخرج من انفراد من الكذابين والمتهمين بالكذب والذين فحش غلطهم في الرواية .. - والضعف في هذا الحديث غير شديد ، ذلك أن الإمام السيوطي صرح في مقدمته للجامع الصغير أنه لم يذكر حديثا انفراد بروايته كاذب أو وضاع .
ثالثا : أن يندرج تحت أصل معمول به .. وهذا الشرط أيضا متحقق في هذا الحديث
رابعا : أن لا يعتقد عند العمل به ثبوته بل يعتقد الاحتياط .. وعلى ذلك أشرنا لضعفه (راجع الباعث الحثيث لابن كثير - تأليف أحمد محمد شاكر - طبعة ثالثة سنة ١٩٧٩ - ٦ مكتبة دار التراث العربي بمصر ص ٧٦ هامش (١) . فضلا عن ذلك فإننا لانحتج في الموضوع بهذا الحديث « الضعيف » وحده وإنما تعزيزا لأحاديث أخرى صح الاحتجاج بها - لصحتها أو لحسنها - مما لا يجرده هذا الحديث من كل قيمة علمية .. وإن تجرد من إضافته للوحي خاصة إذا أخذنا بالأحوط واعتقدنا أنه لم يثبت عن رسول الله ﷺ فإنه يبقى له أنه قول فقيه لا يتعارض مع الأصول المعمول بها .. وفي رأينا أنه بذلك يصح الاحتجاج به على أنه قول فقيه تدعمه النصوص الثابتة .

(١) الطبراني عن عبادة ابن الصامت وحسنه السيوطي في الجامع الصغير ج ٢ ص ٣٢ .

(٢) الطبراني عن أبي سلالة ورمز السيوطي لضعفه ج ٢ ص ٣٣ المرجع نفسه .

وواجبا مفروضا وفي ذلك يقول الإمام على « من سل سيف البغي قتل به »^(١).

٣ — « ما من مسلم يظلم مظلمة فيقاتل فيقتل إلا قتل شهيدا »^(٢) .. وإذا كان ذلك لمظلمة فرد أفلا يكون لمظلمة الأمة أولى؟!

٤ — « ما من شيء أعم ضررا من خرق إمام وجوره »^(٣) والضرر العام واجب درؤه ودفعه ولو اقتضى ذلك استعمال القوة .. إذ أن القاعدة أن مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب .

٥ — « كيف أنتم إذا جارت عليكم الولاة »^(٤) وغير خاف أن في هذا الاستفهام الإنكارى تحقير لشأن الأمة وامتهان لها إذا هي رضيت بجور الولاة .. واستعماله — عليه السلام — لهذا الأسلوب هو في الحقيقة تحريض واضح على مقاومة الظلم وبتر الجور إذا جنح إليه الولاة أو الأمراء

٦ — « من يعمل سوءاً يجزبه في الدنيا »^(٥) وفي الجزاء الدنيوى إشارة إلى المقاومة وعدم الانتظار لعقاب الله في الآخرة .

٧ — « يأتى على الناس زمان يكون السلطان كالسبع »^(٦) فإذا كان السلطان كذلك لزمّت مقاومته دفعا لضرره .

٨ — « سيكون بعدى سلاطين الفتن على أبوابهم كمبارك الإبل — لا يعطون أحدا شيئا إلا أخذوا من دينه مثله »^(٧)

فنظرا لخطورة هذا الصنف من السلاطين ، سواء على الناس أو على الدين ،

(١) نهج البلاغة — للإمام محمد عبده — ج ٤ ص ٨١ .

(٢) أحمد بن حنبل عن ابن عمرو — ورمز السيوطى لصحته — المرجع نفسه ج ٢ ص ١٥٣ .

(٣) الديلمى — انظر المناوى فى الكنوز — المرجع السابق ج ٢ ص ٨٦ .

(٤) الطبرانى عن عبد الله بن بسر وحسنه السيوطى — ج ٢ ص ٩٧ .

(٥) الحاكم انظر المناوى فى الكنوز — المرجع السابق ج ٢ ص ١٢٢ .

(٦) الديلمى المناوى فى الكنوز — المرجع السابق ج ٢ ص ١٩٥ .

(٧) عبد الله بن الحرث بن جزء ورمز السيوطى لصحته — المرجع السابق ج ٢ ص ٣٦ .

أوجبت الشريعة مقاومتهم .

٩ — « سيكون أمراء تعرفون وتنكرون فمن نابذهم (أى قاومهم) نجا ومن اعتزلهم سلم ومن خالطهم هلك »^(١).

ثالثا : أوجبت السنة مقاومة الظلم صراحة بأحاديث كثيرة منها قوله عليه الصلاة والسلام :

١ — « استقيموا لقريش مااستقاموا لكم فإن لم يستقيموا لكم فضعوا سيوفكم على عواتقكم ثم أيدوا خضراءهم »^(٢). والحديث قاطع فى التكليف بمقاومة ظلم الأئمة على سبيل الوجوب .

٢ — « من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه .. فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان »^(٣) .. والمنكر أعم من الظلم فيشمله

(١) ابن أبى شبة والطبرانى — عن ابن عباس وصححه السيوطى — نفس المرجع ج ٢ ص ٣٦ .
(٢) أحمد ابن حنبل — عن ثوبان ، الطبرانى — عن النعمان بن بشير وحسنه السيوطى ج ١ ص ٤٠ وقريش رمز للأئمة لحديث « الأئمة من قريش » (مسند الطيالسى حديث رقم ٩٢٦ ، ٢١٣٣ — وانظر مفتاح كنوز السنة — وضعه الدكتور أ . ي . فنسك وترجمه إلى العربية — محمد فؤاد عبد الباقي — طبعة معارف لاهور سنة ١٩٧٧ ص ٦ .

(٣) عن أبى سعيد رواه الشيخان وأبو داود والترمذى والنسائى وأحمد — ومالك والدارمى — انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى — نشره الدكتور أ . ي فنسك والدكتور ي . ب فنسج ج ٢ (خب — سز) مطبعة بريل فى مدينة ليدن سنة ١٩٤٣ ص ٢٠٠ مادة « رأى » وقارن السيوطى — جمع الجوامع — سلسلة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ج ١ ص ٢٢٨ فيما نقله من حديث « مامن نبي بعث الله فى أمته قبلى إلا كان له من أمته حواريون وأصحاب يأخذون بسنته ويقتلون بأمره ، ثم إنها تخلف من بعدهم خلوف ، يقولون مالا يفعلون ، ويفعلون مالا يؤمرون ، فمن جاهدكم بيده فهو مؤمن ومن جاهدكم بلسانه فهو مؤمن ، ومن جاهدكم بقلبه فهو مؤمن وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل » .. وأيضاً مارواه الطبرى فى تاريخه ج ٤ ص ٣٠٥ من حديث لرسول الله أنه قال « من رأى سلطانا جائرا مستحلا لحرمه الله ناكثا لعهد الله مخالفا لسنة رسول الله — يعمل فى عباد الله بالإثم والعنوان فلم يغير عليه بفعل ولا بقول — فإن على الله أن يدخله مدخله وأورده أيضا محمد يوسف الكاند هلوى فى مؤلفه حياة الصحابة فى خطبة للحسين بن على — وقارن قوله عليه السلام « إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه » عن أبى بكر وصححه السيوطى فى الصغير ج ١ ص ٨٥ .

والأمر بالتغيير « باليد » يعنى وجوب المقاومة العملية لما فى صيغة الأمر من دلالة الوجوب حين لا يصرفه إلى غيره صارف .. ولا صارف .

٣ — « مثل القائم فى حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة فصار بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها ، فكان الذين فى أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم فقالوا لو أنا خرقنا فى نصيبنا خرقا ولم نؤذ من فوقنا ، فإن تركوهم وما أرادوا ، هلكوا جميعا ، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعا » ^(١) .

وجه الدلالة : أن الرعية إذا تركت الحاكم الظالم يتمادى فى غيه كما يشاء هلكوا جميعا ، وإذا قاومته ومنعته من الظلم كما يتبادر من قوله « أخذوا على أيديهم » نجوا جميعا .. وكما يقول الأصوليون — فى بيان عاقبة الفعل يكمن أساس الحل أو الحرمة فما يؤدى إلى النجاة حلال بل واجب ، وما يؤدى إلى الهلاك حرام ومحظور .

٤ — « لينصرن الرجل أخاه ظالما أو مظلوما — إن كان ظالما فلينهه فإنه له نصرة — وإن كان مظلوما فلينصره » ^(٢) وفى رواية أخرى — « انصر أخاك

(١) راجع البخارى ج ٤ ص ٥٥ ، الترمذى — الطبعة الهندية ص ٤٠ ، والطبرانى بسنده أن رسول الله ﷺ قال : « خنوا على أيدي سفهائكم من قبل أن يهلكوا أو يهلكوا » (راجع المناوى فى الكنوز ج ١ ص ١٢٣) ووصف السفاهة هنا يمكن ان ينسحب على « الظلم والهلكة » بدلالة قوله تعالى « ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه » (البقرة — ١٣٠) أى من ظلم نفسه (راجع التفسير الفريد للقرآن المجيد — د . محمد عبد المنعم الجمال ج ٢ ص ١١٦ ، كلمات القرآن — تفسير وبيان — للشيخ حسين محمد مخلوف ص ١٨ — دار المعارف)

(٢) الشيخان وأحمد عن جابر صحيحا — والسيوطى فى الصغير ج ٢ ص ١٤٠ .. وقارن قوله عليه السلام :

أ — لا يقفن أحدكم موقفا يضرب فيه رجلا ظلما فإن اللعنة تنزل على من حضره حين لم يدفعوا عنه « الطبرانى ، أحمد (أنظر المناوى فى الكنوز ص ١٨٢ ، ١٨٣)

والمعنى المتبادر ليس ترك الظالم والابتعاد عنه — بل تحريض إيجابى على مقاومة الظلم ونصرة المظلوم — هذا وإذا كانت هذه العقوبة الشديدة وهى الطرد من رحمة الله — لمن لم يدافع عن حق فرد أو يدفع عنه ، فهى من باب أولى لمن لم يدافع عن حق الرعية أو يدرأ الظلم عنها .

ظالماً أو مظلوماً ، إن يك ظالماً فاردده عن ظلمه (والمعنى يمكن صرفه إلى الإمام الظالم ووجوب مقاومته بالفعل بدلالة (فاردده أى امنعه) وإن يك مظلوماً (والمعنى ينصرف إلى آحاد الناس من الرعية المظلومة) فانصره ^(١)) أى انضم إليه فى مقاومة الظلم تحقيقاً لنصره .

٥ — « ما من قوم يعمل فيهم بالمعاصي هم أعز وأكثر ممن يعمله ثم لم يغيروه إلا عمهم الله منه بعقاب » ^(٢) وهذا الحديث قاطع منتج فى وجوب مقاومة الظلم والمعاصي عامة . ودليل هذا الحكم شدة العقاب الذى يترتب على ترك الظلم والمعاصي بلا مقاومة .

٦ — وتعمقاً من عمر بن الخطاب فى فهمه لمقاومة الظلم ومدى وجوبها على المسلمين كان يقول — وقوله نص فى الموضوع ^(٣) — « لوددت أنى وإياكم

= ب — وحديث « من مثى مع مظلوم حتى يثبت له حقه ثبت الله قدمه على الصراط يوم تزل الأقدام (الأصفهاني حنقلاً عن الشيخ محمد الغزالي — حقوق الإنسان ص ٧٥) وإذا كان هذا الثواب لمن يمثى مع مظلوم واحد ليثبت له حقه فهو من باب أولى لمن يدفع الظلم عن الرعية ويبدل فى سبيل ذلك النفس والمال .

(١) الدارمى وابن عساكر عن جابر وحسنه السيوطى = نفس المرجع ج ١ ص ١٠٩ .

(٢) أحمد وأبو داود وابن ماجه وابن حبان عن جرير ورمز السيوطى لصحته — نفس المرجع ج ٢ ص ١٥٢ .

(٣) لحدث : عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى عضوا عليها بالنواجذ « رواه مسند أحمد ج ٤ ص ١٢٦ — عن العرباض ورمز السيوطى لصحته فى الصغير — ج ٢ ص ٨٥ ، وحديث : اقتلوا بالذين من بعدى .. وأشار إلى أبى بكر وعمر — الترمذى الكتاب ٤٦ باب ١٦ ، ابن ماجه — المقدمة باب ١١ موطقات ابن سعد ج ٢ قسم ٢ ص ٩٨ ، ج ٣ قسم ١ ص ١٢٦ ، أحمد ج ٥ ص ٣٨٢ ، ٣٨٥ — انظر مفتاح كنوز السنة ص ١٢ — ورمز السيوطى لصحته فى الصغير ج ١ ص ٥١ ، وأيضاً للأحاديث الآتية :

« ما طلعت الشمس على رجل خير من عمر » الترمذى — انظر المنلوى فى الكنوز ج ٢ ص ٨٤ .
« إن الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه » (أحمد والترمذى — عن ابن عمر ، أبو داود عن أبى ذر — كما روى من عدة طرق رمز السيوطى لصحته فيها جميعاً ج ١ ص ٦٩ ، الحق بعدى مع عمر حيث كان » — الحكيم عن الفضل عن ابن عباس وحسنه السيوطى ج ١ ص ١٥٢ ، — ليبيكين الإسلام على موت عمر » الطبرانى — انظر المنلوى فى الكنوز ج ٢ ص ٣٠ .

فى سفينة فى البحر تذهب بنا شرقا وغربا ، فلن يعجز الناس أن يولوا رجلا منهم — فإن استقام اتبعوه — وإن جنف (أى ظلم) قتلوه — فقال له طلحة : « وما عليك لو قلت .. وإن تعوج عزلوه ؟ فقال عمر : لا — القتل أنكل لمن بعده »^(١) كما كان يقول ماقاله أبو بكر عند توليه الخلافة : إن رأيتمونى على حق فأعينونى وإن رأيتمونى على باطل فقومونى .. »

وبعد .. فمن جماع ماتقدم يتضح أن الإسلام يؤسس مجتمعه على المسئولية التضامنية بين أفرادها لخير الجماعة وصالحها .. ومن ثم نجد أكثر النصوص — فيما عرضنا له من صور حرية الرأى السياسى المختلفة — متوجهة لجماعة المسلمين .. وهذا مادعا البعض^(٢) أن يقرر — بحق — أن مقاومة الظلم واجب فرضه الإسلام على المسلم أو وظيفة ومسئولية مثلها مثل الصور الأخرى لحرية الرأى السياسى التى أشرنا إليها من قبل وأنها ليست « حقا أو رخصة Droit ou Faculté للفرد وإلا لتراخى فى استيفائه أو استقضائه ، ولاستبد الظالم وتمادى فى ظلمه ، وحل الخراب على البلاد وانتشر الفساد بين الأفراد فكل مسلم منوط به عمل عليه أداؤه . ويسأل عن التقصير فيه .. وذلك قوله عليه السلام : « كلكم راع وكل راع مسئول عن رعيته ... »^(٣) وبذلك تتحدد المسئولية ، وتنشأ الحقوق مقابل هذا الالتزام .

وليس بعجيب أن يتجه الفقه الوضعى الحديث^(٤) فى الديموقراطية الغربية فى هذا الصدد إلى هذا الاتجاه . فلقد أبان التاريخ بما لا يدع مجالا للشك أن الحق

(١) نقلا عن الشيخ محمد الغزالى — حقوق الإنسان — المرجع السابق ص ٣١ .

(٢) راجع — د. عماد عبد الحميد النجار — النقد المباح ص ٤٣٣ .

(٣) الشيخان وأحمد وأبو داود والترمذى — عن ابن عمر وقال السيوطى حديث صحيح — المرجع السابق ج ٢ ص ٩٥ .

(٤) قارن د. عثمان خليل — الاتجاهات الدستورية الحديثة ص ١١٦ ، د. محمد كامل ليله — النظم ص ١٠٧٣ ، د. القطب محمد القطب طبلية — الإسلام وحقوق الإنسان ص ١٢٩ ، ص ٢٨١ ، ٢٨٢ ومانقله عن هارولد لاسكى من ارتباط الحق بالمسئولية العامة .

Droit إذا ماتقرر بأن من حق صاحبه أن يمارسه أو لا يمارسه فإذا تخلى عن ممارسته ضاعت الحكمة من تشريع هذا الحق^(١).

فحق التصويت في الانتخابات مثلا — هو حق للمواطن ولكن تخلى بعض الناس عن الإسهام والمشاركة في الحياة العامة جعل المشرعين يجعلونه واجبا يفرضونه بطريق العقاب . وبذلك سادت في أفق القانون والتشريعات الوضعية مناقشة الحقوق وهل هي رخص ، أم وظائف — وهو خلاف كاد أن ينتهي إلى جعله وظائف^(٢) وقد سبقت الشريعة الإسلامية بتقريره — على ما رأينا — قبل أن تعرفه الشرائع الوضعية^(٣).

وعلى ذلك فالتعقيب على أخطاء الحاكم بالنقد والتوجيه ليس أمرا مباحا — في الإسلام فحسب كما يتبادر من مفهوم كلمة « الحرية السياسية »^(٤) بل هو

(١) وبتعبير آخر يكون هذا الحق Droit في الفقه الوضعي رخصة Faculté

(قارن د. عبد الحميد متولى — الحريات العامة ص ٣٦) بينما يتسع معنى — الحق في الشريعة الإسلامية ليشمل الواجبات لقوله تعالى : ﴿ .. كذلك حقا علينا ننج المؤمنين ﴾ — يونس ١٠٣ ، ﴿ وكان حقا علينا نصر المؤمنين ﴾ الروم ٤٧ ، ﴿ ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ﴾ — الفرقان ٦٨ أى ما يوجب قتلها .

وأبضا لحدث « السمع والطاعة حق (واجب) على المرء المسلم مالم يؤمر بمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة » — الشيخان وأحمد والأربعة عن ابن عمر ، ورمز السيوطي لصحته في الصغير ج ٢ ص ٣٨ ، وعن طريق أبي هريرة بلفظ طاعة الإمام حق (واجب) على المرء المسلم مالم يأمر بمعصية — نفس المرجع ج ٢ ص ٥٣ ، « من جرد ظهر امرئ مسلم بغير حق (أى ما يوجب ذلك) لقي الله وهو عليه غضبان » الطبراني عن أبي أمامه — السيوطي في الصغير ج ٢ ص ١٦٩ .

(٢) راجع د. القطب محمد القطب طلبة — الإسلام وحقوق الإنسان بند / ٤٥ ومابعده بند ٢١٩ ومابعده وقارن د. أنور رسلان — الديمقراطية بين الفكر الغربي والفكر الاشتراكي .

(٣) انظر د. فتحي رضوان — فلسفة التشريع الإسلامى ص ١٢١ وانظر في فهم الشريعة لكلمة « الحق » — مصادر الحق في الفقه الإسلامى للدكتور عبد الرزاق السنهورى وأبضا بحث للشيخ على الخفيف تحت عنوان « المنافع » بمجلة القانون والاقتصادى ص ٢ ص ٩٨ ومابعدها وأبضا د. عثمان سعيد عثمان « استعمال الحق كسبب للإباحة » ص ٧٤ ، « عبد القادر عودة — التشريع الجنائى الإسلامى ص ٤٩٣ ، د. عبد الحكيم حسن العيلى — الحريات العامة ص ١٨٦ ومابعدها .

(٤) ولكننا أثرنا أن نستعمل نفس التعبير الوضعي من قيل « المشاكلة » أو بمعنى آخر من قيل الإبقاء على نسبية شاعت بين الباحثين وأصبحت ينهم عرفا وإن كان هذا لا يغير من الحقائق الموضوعية شيئا .

حق لله تعالى على كل قادر ، والتقاعس عن أدائه تفريط في جنب الله . الأمر
الذى يقتضى من حملة الأقلام وأرباب الألسنة أن يشتبكوا مع عوج الحاكمين
فى معارك حامية لاتنتهى ، أو ينتهى هذا العوج .. وكل حركة فى هذا السبيل
جهاد .. فإذا بلغ الأمر حد التضحية .. « فسيد الشهداء حمزة ورجل قام إلى
إمام جائر فأمره ونهاه فقتله »^(١)



(١) الترمذى والحاكم فى مستدركه والضياء عن جابر وصححه السيوطى فى الصغير ج ٢ ص ٣٥ .

المبحث الثانى التطبيقات العملية لحرية الرأى السياسى فى عهد الخلفاء الراشدين « الإجماع »

إذا كنا قد اعتمدنا فى تأسيس حرية الرأى السياسى فى الإسلام على النصوص السابقة فى الصور المختلفة لها ، فإنه لم يغب عن الذهن أنه قد يتشكك البعض أو يشكك فى درجة قطعية هذه النصوص من حيث الثبوت أو الدلالة أو من حيث كليهما سواء كان مبعثه فى ذلك الجهل بأساليب الإسلام فى التشريع ، أو سوء النية — توصلا إلى نفى حجيتها إفتاتا على الإسلام فى السبق والدقة فى التشريع والإحاطة بدقائق الأمور أو أن النصوص قد تكون حمالة ذات وجوه مما يثير جدلا غير قليل ؛ ومن ثم فإننا نعرض فيما يلى إلى دليل عملى — لا يقبل الشك أو التشكيك ولا يتسع للمراء أو التفاوت فى تأويل النصوص والجنوح بها عن مقاصدها ومراميها — وذلك هو ما حفظه لنا التاريخ من وقائع تعج بالتطبيقات العملية لحرية الرأى السياسى فى عهد الخلفاء الراشدين من غير نكير مما يعد إجماعا معتبرا وينهض دليلا حاسما على مشروعيتها ويعطى فى نفس الوقت تفسيرا جليا لما سبق أن أوردناه من نصوص مقررّة .

وفى ما يلى نعرض بعضا — على سبيل التمثيل لا الحصر — من التطبيقات العملية لحرية الرأى السياسى فى ظل الدولة الإسلامية فى عهد الخلفاء الراشدين .

أولا : أبو بكر :

قبل أن نعرض لتطبيقات أبى بكر الصديق — لحرية الرأى السياسى يجدر بنا أن نشير إلى واقعة هامة ذات دلالة قوية على فهم رشيد من المسلمين الأوائل

لتلك الحرية وأصالتهم فى ممارستهم لها . تلك الواقعة المعينة هى ما حدث
باجتماع الثقيفة « ثقيفة بنى ساعدة » عندما علم الصحابة بموت رسول الله ﷺ
حيث عقدوا اجتماعا هاما وموسعا للمهاجرين والأنصار ، والجسد الشريف
لا يزال « مسجى » فى الدار — بهدف اختيار الخليفة الذى يتولى أمر المسلمين
بعد رسول الله ﷺ والناظر إلى ما جرى فى هذا الاجتماع بجد — بحق —
أروع تطبيق لحرية الرأى السياسى — وذلك فيما جرى بين المهاجرين
والأنصار ، وحجج كل منهم فى اختيار الخليفة من بينهم — وحقا كان ذلك
تصويرا لأول مجلس نيابى فى الإسلام نوقش فيه اختيار الخليفة بحجج قوية
وآراء حصيفة ^(١) .

وبعد هذه الإشارة نبدأ فى عرض بعض التطبيقات العملية لسياسة الخلفاء
الراشدين وصحابة رسول الله ﷺ — المقررة والمؤكددة لحرية الرأى فى الميدان
السياسى بطريق الإجماع والتى ترتفع بها أيضا من مرتبة الحق والرخصة إلى مرتبة
الواجب والمسئولية .

ولقد استشعر الخلفاء الراشدون رضوان الله عليهم هذا الواجب واعترفوا به
وقرروه دستورا للحكم ، وحثوا الرعية على التمسك به وعدم التفريط فيه .

فها هو ذا أبا بكر الخليفة الأول يقول عقب اختياره للخلافة وكأنه يعلن
مبادئ حكمه « أيها الناس قد وليت عليكم ولست بخيركم ، فإن رأيتُمونى
على حق فأعينونى وإن رأيتُمونى على باطل فسدّدونى » وماالتسديد الذى يطالب
به عندما يكون على الباطل إلا ذلك الذى نعينه الآن بالنقد السياسى حتى ولو
كان فى أعنف صورة وهى مقاومة الظلم عمليا .

وفضلا عن ذلك نراه وضع معيارا لصحة العمل ، ومعيارا للطاعة فقال :—

(١) للاستزادة راجع آ — البخارى كتاب فضائل أصحاب النبى — كتاب رقم ٦٢ .

ب — تاريخ الطبرى ج ٣ ص ٢٠٨ ومابعدها .

ج — ابن قتيبة — الإمامة والسياسة ج ١ ص ٦ — ٢٧ .

« أطيعوني ما أطعت الله فيكم فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم » . وفي موضع آخر يقول « إن استقممت فتابعوني ، وإن زغت فقوموني » ^(١) فالخليفة كما رأينا يقرر بنفسه أو بتعبير أكثر دقة يعلن بنفسه مبدأ النقد السياسي وحرية الرأي . ويدعو الناس إلى ممارستهم له في مواجهته بلا خوف ^(٢) ولا وجل مما يدل على فهم صحيح للشريعة الغراء وحسن تطبيق لما جاءت به فيقول : « من رأى منكم في أعوجاجا فليقومه » ^(٣) .

ولم يكن كلام أبي بكر هذا مجرد مبادئ أخاذة وشعارات رنانة يزين بها خطبه كما نراه اليوم في كثير من الرئاسات المتغلبة التي آثرت الدنيا على الآخرة وتفننت في أساليبها الديماغوجية لاستقطاب الجماهير من البسطاء بطريقة ضالة ومضلة شتان فيها بين الكلمة المقولة والفعل الممارس وصدق الله العظيم إذ يقول ﴿ كبر مقتا عند الله أن تقولوا مالا تفعلون ﴾ ^(٤) فلم يقتصر أبو بكر على

(٢) السيرة لابن هشام ج ٤ ص ٦١١ وانظر أيضا الشيخ أحمد هريدي — نظام الحكم في الإسلام ص ١٣٧ وأيضا بحث الدكتور بدوي عبد اللطيف عوض بعنوان — الحريات والحقوق في الإسلام — منشور في أبحاث المؤتمر السابع لعلماء المسلمين — وانظر أيضا د. عماد عبد الحميد النجار — النقد المباح ص ٣٩٦ .

(٢) يروى في الحديث قوله عليه السلام « لا يمنعن أحدكم هيبة الناس أن يقول الحق » ابن ماجه — نقله المنلوي في الكنوز ج ٢ ص ١٨٤ .

(٣) متن البخاري بحاشية السندی ج ٤ ص ٥٤ طبعة دار إحياء الكتب العربية .

(٤) الصف / ٣ وقارن ذلك بما رواه الشيخان عن أسامة بن زيد رضي الله عنهما قال سمعت رسول الله ﷺ يقول : « يؤتى بالرجل يوم القيامة فيلقى في النار . فتندلق أفتاب بطنه . فيدور بها كما يدور الحمار في الرحى ، فيجتمع إليه أهل النار . فيقولون : يا فلان مالك ؟ ألم تكن تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر ؟ فيقول : بلى ، كنت أمر بالمعروف ولاآتيه ، وأنهى عن المنكر وآتيه » .

وأيضا ما رواه الوليد بن عقبة عن رسول الله ﷺ أنه قال : « إن أناسا من أهل الجنة ينطلقون إلى أناس من أهل النار فيقولون : بم دخلتم النار ؟ فوالله ما دخلنا الجنة إلا بما تعلمناه منكم ، فيقولون إنا كنا نقول ولا نفعل » — رواه الطبراني في الكبير .

ونوجه النظر إلى أن الوليد بن عقبة متهم ، ذمه الله تعالى في القرآن ، وغش النبي ﷺ ، وكفر بعد إسلامه ثم عاد فأسلم وأراد أن يصلح من سيرته ولكنه بقي في أعماقه على جاهليته ضعيف الإيمان بأحكام الإسلام . وشرب الخمر وحد فيه وهو واليا في عهد عثمان بن عفان ، وصلى بالناس سكرانا فزاد في الصبح على اثنتين فلما راجعه الناس قال : لو شتمت زديناكم — راجع د. مصطفى أبو زيد فهمي — فن الحكم في الإسلام ص ١٣٣ .

الإقرار بحق الرعية فى توجيه النقد إليه بل كان يذعن للحق إذعانا إذا نبهه إليه أحدهم وكان لا يألو جهدا فى المناقشة ومفاوضة ناقديه حتى يقنعهم برأيه أو يقتنع منهم وهو فى هذا وذاك لم ينكر على الرعية حقها بل واجبها فى النقد والتقويم كما لم ينكر أحد من الصحابة عليه هذه السياسة .

فلقد وجه عمر وغيره من الصحابة نقدا شديدا لأبى بكر عندما عزم على حرب مانعى الزكاة التى تعرف « بحروب الردة » وقال له :

« يا خليفة رسول الله تألف الناس وارفق بهم — كيف تقاتلهم وقد قال رسول الله ﷺ « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله .. فمن قالها فقد عصم منى نفسه وماله إلا بحقه .. »

فقال أبو بكر .. والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة فإن الزكاة حق المال .. والله لو منعونى عقالا كانوا يؤدونه لرسول الله لقاتلتهم عليه . وتملكه الغضب فيصيح بصاحبه . يا ابن الخطاب رجوت نصرتك وجئتنى بخذلانك !! أجبار فى الجاهلية وخوار فى الإسلام ؟! إنه قد انقطع الوحى وتم الدين .. أو ينقص وأنا حى ؟! يقول عمر : فما هو أن رأيت أن الله شرح صدر أبى بكر للقتال حتى أيقنت أنه الحق .. فوافق ووافق معه الصحابة مما يعتبر إجماعا ..^(١)

ويذكر التاريخ لنا أيضا أن أبا بكر عندما استشعر دنو أجله .. استخلف عمر ، وعرض الأمر على الناس فوافقوا على اختياره غير أنه كان هناك معارضون فى رأى خلال هذه الاستشارات . فمما يذكر أن بعض الأفراد دخلوا على أبى بكر قبيل الوفاة وقال له أحدهم :

ما أنت بقائل لربك إذا سألك عن استخلافك عمر علينا وقد ترى غلظته وهو إذا ولى كان أفظ وأغلظ ؟.

(١) انظر الأستاذ الدكتور سليمان محمد الطماوى — عمر بن الخطاب ص ١٧١ ، قارن أيضا د. مصطفى أبو زيد فهمى — فن الحكم فى الإسلام ص ٤٠ أيضا — عباس محمود العقاد — عبقرية الصديق — .

فرد أبو بكر قائلا ، « أبا الله تخوفنى ؟ خاب من تزود من أمركم بظلم !!
أقول : « اللهم إني قد استخلفت على أهلك خير أهلك » ^(١) .

على أن أبا بكر لم يكن دائما مقنعا لمعارضيه بل كان يرجع إلى الحق إذا
اقتنع به منهم .. فلقد كتب كتابا لاثنتين من المؤلفات قلوبهم في عهده يقطعهما
قطعة من الأرض كما كان يصنع معهما على عهد رسول الله ﷺ وذهبا بذلك
الكتاب إلى عمر ليشهداه .. فلما قرأه عمر .. تفل فيه فمجاه . وقال لهما ، إن
الله أغنى الإسلام عنكم فاذهبا واعملا .. فلما عادا إلى أبي بكر يخبراه بما
حدث ويشكوان إليه ، قالا مقالة سيئة وأعقابها بقولهما .. والله لاندري من
ال خليفة أنت أم عمر ؟ فرد أبو بكر — بعد أن اقتنع بوجهة نظر عمر — فقال :
هو ولكنه أبى .. وفى رواية أخرى .. هو إن شاء ^(٢) .

ثانيا : عمر بن الخطاب : ولما تولى عمر بن الخطاب إمرة المسلمين سار على
نهج سلفه والذي تعلموه من رسول الله ﷺ ونزل به الوحي الأمين ..

ومما يؤثر من أقوال عمر أمير المؤمنين فى هذا الصدد أنه خطب الناس
فقال : « أيها الناس من رأى فى اعوجاجا فليقومه .. فقام إليه رجل فقال له : لو
رأينا فىك اعوجاجا لقومناه بسيوفنا .. فرد عمر قائلا الحمد لله أن كان فى أمة
عمر من يقوم اعوجاجه بالسيف .. ^(٣) كما كان يقول « لو ددت أنى وإياكم
على سفينة فى لجة البحر تذهب بنا شرقا وغربا فلن يعجز الناس أن يولوا رجلا

(١) انظر — الشيخ محمد الغزالي — حقوق الإنسان ص ٨٢ وفى نسخة الغزالي « خاف من تزود من
أمركم بظلم » وما أثبتناه أدق وأكثر استقامة مع المعنى والمزيد من هذه الأمثلة وغيرها كثير يراجع مؤلف
عبقريه أبى بكر لعباس محمود العقاد وأيضاً أبو بكر الصديق للأستاذ محمد حسين هيكل .

(٢) د. أحمد محمود الشافعى — منهج عمر بن الخطاب فى تطبيق نظام المال ص ١٣٢ نقلا عن أحكام
القرآن للجصاص ج ٣ ص ١٥٣ وتاريخ الطبرى .

(٣) انظر د. سليمان محمد الطمولى — السلطات الثلاث ص ٢٨١ وانظر أيضا الشيخ أحمد هريدى —
نظام الحكم فى الإسلام ص ١٣٧ ، ١٣٨ وأيضاً محمد حسين هيكل — الفاروق عمر — وأيضاً عباس
محمود العقاد — عبقرية عمر .

منهم فإن استقام اتبعوه وإن جنف قتلوه فقال له طلحة : وما عليك لو قلت : وإن تعوج عزلوه .. فقال عمر : لا .. القتل أنكل لمن بعده ^(١) وكان يقول أيضا : إذا زاغ العامل (الحاكم) زاغت رعيته وإن أشقى الناس من شقيت به رعيته ^(٢) « وما أكثر ما كان يدعوا الناس إلى رقابته وتبصيره بأخطائه . فيقول : رحم الله رجلا أهدى إلينا عيوبنا ^(٣) وكذلك مآثر عنه من قوله المشهورة عندما قال له أحد الرعية : اتق الله يا عمر — معارضة له ونقدا .. فقال تعقيبا على ذلك « لاخير فيكم إذا لم تقولوها ولاخير فينا (كحكام) إذا لم نسمعها » . وهذا يبين هو جوهر حرية الرأي أو النقد السياسي مقررا في دقة ووضوح وإحكام . إذ أن سلامة النقد تكمن في قوة الناقد وسعة صدر من وجه إليه النقد .

وكذلك لم يقتصر عمر على تقرير المبدأ قولا رنانا بل كفله للناس ومارسه وجعلهم يمارسونه أيضا ممارسة عملية فذة في عهده .

ذلك أنه لما كثرت الفتوحات في عهده أراد جند المسلمين تقسيم أرض السواد والشام ومصر عليهم باعتبارهم فتحوها بسيوفهم ويستحق كل منهم نصيبه فيها .. لكن عمر أبى إلا أن تكون وقفا على المسلمين .. وكانت معارضة الصحابة له في هذا الشأن قوية وتصديهم له عظيما حيث تصدى له بلال الحبشي ، وسلمان الفارسي وابن عوف — مما ترتب عليه حوار دائم معهم وساخن تفرع فيه الحجة بالحجة .. وبقدر ما كان يحس بالصواب في رأيه ، بقدر ما كانت شدة المعارضة له أيضا حتى هداه الله إلى دليل من كتاب الله يقنع به مخالفه — وليس مع النص رأى كما كانوا يقولون — بعد ثلاثة أيام أو نحوها من الحوار والجدل الموضوعي العميق حتى أنه كان يدعوا الله أن يكفيه بلالا وأصحابه وكان دليله الذي أقنع به مخالفه آيات سورة الحشر (من الآية

(١) راجع الشيخ محمد الغزالي — حقوق الإنسان ص ٣١ .

(٢) نفس المرجع ص ٨٨ .

(٣) طبقات ابن سعد ج ٣ ص ٢٩٣ .

السابعة إلى العاشرة) ^(١) .

وواقعة أخرى اشتهر بها عمر .. ذلك أنه أراد أن يشرع للناس حداً أعلى للمهور ليقضى على ظاهرة المغالاة فيها على عهده .. فخطب الناس بما رأى متأسياً في ذلك بما كان يدفعه رسول الله ﷺ .. وأن مايزيد على ذلك سيؤول إلى بيت المال .. وماكان عمر يفعل مافعل إلا لمصلحة رآها وقدرها .. لكن قامت إليه امرأة وقالت له : ليس هذا إليك يا عمر والله يقول « وآتيتم إحداهن قنطاراً » ^(٢) فرجع عمر إلى ما قالت وعقب قائلاً : كل الناس أفقه منك يا عمر .. وفي رواية : أخطأ عمر وأصاب امرأة .

أليس في ذلك تطبيق فذ لحرية الرأي السياسي بما يستفاد من إقراره لحق الرعية في نقده كحاكم .. وإجماع الصحابة على ذلك في عهده ، كما أجمعوا عليه من قبل في عهد أبي بكر . ممايدل دلالة قاطعة ليس على مشروعية هذا الحق فحسب ، بل وارتقائه للدرجة الواجب والمسئولية ؟!

^(٣)

ثالثاً : في سيرة عثمان بن عفان

يذكر التاريخ أن عثمان بن عفان رضي الله عنه قد تنكب الطريق في بعض شئون الدولة وتصريفه لشئون الحكم بسبب عدم توفيقه في اختيار ولاته ^(٤) فتظاهرت عليه الجموع ، وتصدت الصحابة ^(٥) لمحاسبته عن أعماله ونشير فيما يلي إلى بعض من تصلوا له بالإنكار .

(١) راجع أيضا الشيخ محمد أبو زهرة — المجتمع الإسلامي ص ٣٧ — ٣٨ .

د. أحمد محمود الشافعي — منهج عمر بن الخطاب ص ٨٥ — ٨٦ .

(٢) النساء / ٢٠ .

(٣) قارن — طبقات ابن سعد ج ٣ ص ٦٧ — ٧٠ ، د. علي عبد الواحد وافي — حقوق الإنسان في الإسلام ص ٢٤٦ .

(٤) لتفصيل ذلك راجع د. مصطفى أبو زيد فهمي — فن الحكم في الإسلام — ص ١٢٥ ومابعدها .

(٥) انظر د. مصطفى أبو زيد فهمي — المرجع السابق ص ١٤٢ . فيما يرويه عن سعيد بن المسيب .

١ — أبو ذر الغفارى :

لقد حمل هذا الصحابى الجليل لواء المعارضة والنقد العنيف لكثير من تصرفات الخليفة وعماله وخاصة معاوية بن أبى سفيان والى الشام .. ويحدثنا التاريخ أن أبا ذر — لما رأى بذخ معاوية وإسرافه فى بناء قصر الخضراء — قال : اتق الله .. إن هذا المال ليس مالك ولا مال أهلك .. إنه إن يكن مالك فهو الترف والسرف بعينه ، وإن يكن مال المسلمين ، فتلك هى الخيانة ^(١) .. ولما ضاق معاوية ذرعا بنقده والتفاف الناس من حوله .. أرسل إلى عثمان فاستدعاه ونفاه إلى الربذة .. وأجرى عليه رزقه ..

ولم ينكر الخليفة ولأحد من الصحابة على أبى ذر مواقفه ولكن ، كان نفى عثمان له ، خشية الفتنة من التفاف جموع الفقراء حوله ومطالبتهم له بإعلان الثورة على النظام القائم وقيادته لهم فى ذلك ^(٢) .

٢ — طلحة والزبير :

جاء فى كتاب على بن أبى طالب لأهل الكوفة عند مسيره من المدينة إلى البصرة قوله :

« .. فإنى أخبركم عن أمر عثمان حتى يكون سمعه كعيانه .. إن الناس طعنوا عليه .. فكنت رجلا من المهاجرين أكثر استعتابه وأقل عتابه .. وكان طلحة والزبير أمون سيرهما فيه الوجيف ، وأرفق حدائهما العنيف » ^(٣) .

٣ — السيدة عائشة أم المؤمنين :

يقول الإمام على فى الكتاب المشار إليه .. « .. وكان من عائشة فيه فلتة

(١) قارن — الطبرى — تاريخ الأمم والملوك ج ٣ ص ٣٢٥ .

(٢) قارن — د. طه حسين — الفتنة الكبرى — عثمان — ص ١٦٣ .

(٣) يقول الإمام محمد عبده فى شرحه لذلك : أى أنهما (طلحة والزبير) سارعا لإثارة الفتنة عليه .. والحداء : زجر الإبل وسوقها .. — نهج البلاغة — للشيخ محمد عبده — ج ٣ ص ٢ — ٣ .

غضب فأتىح له قوم فقتلوه «^(١)

٤ — الإمام على بن أبي طالب :

يقول الإمام على يصف حاله في خلافة عثمان ومقاماته في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ..

« فقامت بالأمر حين فشلوا .. وتطلعت حين تقبعوا . ونطقت حين تعتصوا .. ومضيت بنور الله حين وقفوا .. فكنت أخفضهم صوتا وأعلاهم فوتا .. فطرت بعنانها واستبددت برهانها .. »^(٢)

ويقول في موضع آخر :

« إنه قد كان على الناس وال (يقصد عثمان) أحدث أحداثا .. وأوجد للناس مقالا فقالوا ثم نقموا فغيروا »^(٣)

ومن قبل اجتماع الناس على علي وشكوا مانقموه على عثمان وسألوه مخاطبته عنهم واستعتابه لهم . فدخل عليه ووعظه وعظا بليغا . وأنكر عليه ماأنكر . وكان في نقده له يتدرج من الكلمة اللينة إلى التخشن فيها .. حتى

(١) يقول الإمام محمد عبده في شرحه .. « قيل إن أم المؤمنين عائشة أخرجت نعلي رسول الله ﷺ وقميصه من تحت ستارها وعثمان رضي الله عنه على المنبر وقالت : هذان نعلا رسول الله وقميصه لم تبل ، وقد بدلت من دينه وغيّرت من سنته ، وجرى بينهما كلام المخاشنة ، فقالت : اقتلوا نعثلا — تشبهه برجل معروف — فأتىح أي قدر له قوم فقتلوه — المصدر نفسه ص ٣ .

(٢) يقول الإمام محمد عبده في شرحه : « أي أنه قام بإنكار المنكر حين فشل القوم أي جنبهم وخورهم .. والتقبع : الاختباء .. والتطلع : ضده أي أنه ظهر في إعزاز الحق والتنبيه على مواقع الصواب حين كان يخبئ القوم من الرهبة .. ويقال : تقبع فلان في كلامه .. إذا تردد فيه من عي أو حصر .. فقد كان يتنطق بالحق ويستقيم به لسانه والقوم يترددون ولا يبينون ويقول إن الضمير في « بعنانها وبرهانها » يعود إلى الفضيلة المعلومة من الكلام .. فضيلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (المصدر السابق ج ١ ص ٨٨) وقارن أيضا د. مصطفى أبو زيد فهمي — فن الحكم في الإسلام ص ١٣٨ — ١٣٩ ، ص ١٤٥ — ١٢٦ ، ١٤٩ .

(٣) المصدر نفسه ج ١ ص ٩٤ .

أذعن عثمان وقال له : « كلم الناس فى أن يؤجلونى حتى أخرج إليهم من مظالمهم » فقال له على « ما كان بالمدينة فلا أجل فيه وماغاب فأجله وصول أمرك إليه »^(١).

وفى إذعانه رضوان الله عليه وعدم إنكاره على الرعية حق النقد والتوجيه وإبداء استعدادة لإصلاح ماعسى أن يكون قد أخطأه التوفيق فى إبرامه ، لدليل على تسليمه التام بشرعية هذا الحق ووجوب ممارسة الرعية له ..

وفى ذلك كان يقول : « إني أتوب وأنزع ولأعود لشيء مما عابه على المسلمون .. وقد سمعت رسول الله ﷺ يقول : من زل فليتب .. ومن أخطأ فليتب ولا يتمادى فى الهلكة ، فإن من تدامى فى الجور كان أبعد عن الطريق وأنا أول من اتعظ .. أستغفر الله مما فعلت وأتوب إليه .. فإذا نزلت فليأتنى أشرافكم فليرونى رأيهم فوالله لئن ردننى للحق عبد لأذلن ذل العبيد »^(٢).

رابعا : فى خلافة على بن أبى طالب :

نجد مثالا فريدا فى التمسك بحرية الرأى .. ذلك أنه لما انتهت الشورى — بعد مقتل عمر — إلى أن يحسم الأمر فيها عبد الرحمن بن عوف .. دعا الناس إلى المسجد وكان الأمر قد غدا بين على بن أبى طالب ، وعثمان بن عفان . فوقف عبد الرحمن فى المسجد ونادى عليا من بين الناس لمبايعته خليفة على المسلمين ، على أن يعمل بكتاب الله ، وسنة رسوله ، واجتهاد الشيخين أبى بكر وعمر .. فقال على :—

— أعاهدك على أن أعمل بكتاب الله ، وسنة رسوله ، ثم أجتهد رأى .. فدفعت عبد الرحمن يد على .. ونادى عثمان فقبل العهد الذى رفضه على فكان

(١) المصدر نفسه والتفصيل من أبلغ أمثلة النقد السياسى وتدرجه من اللين إلى التخشن فى القول .. راجع

ج ٢ ص ٦٨ — ٦٩ وقارن — د. مصطفى أبو زيد فهمى — فن الحكم فى الإسلام ص ١٤٥ ، ١٤٦ .

(٢) نقلا عن د. على عبد الواحد وافي — حقوق الإنسان فى الإسلام ص ٢٤٦ .

خليفة بدلا منه^(١).

وما كان لعلی أن يتمسك بحرية رأيه — ولو كان ثمن ذلك فقدانه لمنصب الخلافة — ثم ينكرها على آحاد الناس من الرعية ..

فلقد ذهب بعض الصحابة إلى بيته عندما آلت إليه بعد مقتل عثمان ليبايعوه خليفة .. وألحوا عليه في قبول البيعة .. وهو يقول .. ففى المسجد !!.. فإن بيعتى لاتكون خفية ولا تكون إلا عن رضا المسلمين^(٢) ..

فلما آلت إليه الخلافة وتولى أمرها كان يقول لرعيته : « فلاتكلمونى بما تكلم به الجبابرة ، ولاتتحفظون منى بما يتحفظ به عند أهل البادرة ، ولاتخالطونى بالمصانعة ، ولاتظنوا بى استثقالا فى حق قيل لى ، ولا التماس إعظام لنفسى فإن من استثقل الحق أن يقال له ، أو العدل أن يعرض عليه .. كان العمل بهما أثقل عليه .. فلا تكفوا عن مقالة بحق أو مشورة بعدل .. فإنى لست فى نفسى بفوق أن أخطىء ولا آمن ذلك من فعلى إلا أن يكفىنى الله من نفسى ما هو أملك به منى ، فإنما أنا وأنتم عبيد^(٣) .

وفضلا عن ذلك كان لا يفتأ يطلب النصيحة من الرعية بقوله : — « أعينونى بمناصحة خلية من الغش سليمة من الريب »^(٤) ولم يكن على يتمسك بحرية رأيه .. ولا أن يستنهض الرعية فى ممارستها فحسب ، بل كان يلزم بها عماله وولاته على الأمصار ، فقد جاء فى عهد كتبه إلى الأشتر النخعى عندما ولاه مصر

(١) نهج البلاغة للإمام محمد عبده ج ١ ص ٣٤ — ٣٥ ، قارن د. عثمان خليل — الديمقراطية فى الإسلام ص ٥٠ .

(٢) الشيخ محمد الغزالي : حقوق الإنسان ص ٨٤ .

(٣) نهج البلاغة — المرجع السابق ج ٢ ص ٢٠١ ويقول الشيخ محمد عبده فى شرحه : ينههم عن مخاطبتهم له بألقاب العظمة كما يلقبون الجبابرة ، وعن التحفظ منه بالتزام الذلة والموافقة على رأى صوابا أو خطأ كما يفعل مع أهل البادرة (أى الغضب) .. ويقول .. صانعه : إذا أتى مايرضيه ، وإن كان غير راض عنه .

(٤) نهج البلاغة للشيخ محمد عبده ج ١ ص ٢٣١ .

وأعمالها :- « .. وليكن أثر أعوانك عندك أقولهم بمر الحق لك .. »^(١) ففي هذه العبارة ولاشك دعم عظيم لحق النقد السياسي وترسيخ أصيل للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .. ذلك أن الحق لا يكون مرا إلا إذا كان نقدا وإنكارا .. أو أمرا بمعروف كان قد ترك فعله ..

لقد كان على صادق الإخلاص لمبدأ الحرية مهما كانت نتائج ذلك بالنسبة له أو لأقرب الناس منه .. أو حتى لأعدائه .

ففيما تقدم رأينا أنه تمسك بحرية رأيه .. حتى ولو أدى ذلك إلى التضحية بالخلافة وبالمثل نراه بعد أن طعنه ابن ملجم .. وشعر المسلمون بدنو أجله أقبل بعضهم وقالوا له : « إن فقدناك ولانفقدك أفبايع الحسن ؟ فقال لهم : ماأمركم ولأنهاكم أنتم أبصر »^(٢) .

أما عن كفالاته حرية الرأي لأعدائه فيضرب الإمام لنا مثلا فريدا لانجده في أى دين أو مذهب مخالف .

فلقد جاء في وصيته بعد أن طعنه ابن ملجم من الخوارج .. قوله :- « لا تقتلوا الخوارج بعدى فليس من طلب الحق فأخطأه كمن طلب الباطل

(١) المرجع السابق ج ١ ص ٨٨ ، قارن أيضا نهج البلاغة — السيد جمعة السيد المرغني من كلام الإمام علي ونشر بالقاهرة سنة ١٩٤١ تحت عنوان مجموعة الوثائق السياسية للباحث الهندي ، محمد بن عبد الله الحيدر — ضمن وثائق بعث بها الرسول الكريم والخلفاء الراشدون ، وقد علق عليها الأستاذ محمد خلف الله أحمد في بحثه المقدم للمؤتمر الثالث للعلماء المسلمين ، وقد أشار إليه د. عماد عبد الحميد النجار — النقد المباح ص ٣٩٨ . وقارن في تعظيم قول الحق أحاديث الرسول « مامحق الإسم محق » السيوطي — في الصغير ج ٢ ص ١٤٨ ورمز لصحته ، « ما من صدقة أحب إلى الله من قول الحق » عن أبي هريرة وحسنه السيوطي — نفس المرجع ج ٢ ص ١٥١ ، « قل الحق وإن كان مرا » — أحمد — المنلوي في الكنوز ج ٢ ص ٣٣ ، عبد بن حميد في تفسيره ، الطبراني عن أبي ذر وحسنه السيوطي نفس المرجع — ج ١ ص ١١١ ، « إن أحب عباد الله إلى الله أنصحهم لعباده » عن الحسن مرسل — السيوطي ج ١ ص ٨٥ ، « حتى متى ترعوون عن ذكر الفاجر ، هتكوه ليحذره الناس » — الطبراني — المنلوي في الكنوز ج ١ ص ١١٨ .

(٢) الشيخ محمد الغزالي — حقوق الإنسان ص ٨٤ .

فأدركه «^(١) (يعنى معاوية) .

كما أوضح على حقوق الخوارج قبل طعنهم له فى ثلاث هى :—
« ألا يمنعهم مساجد الله ليزكروا فيها اسم الله — وذلك احتراماً لمقدساتهم .
« ألا يبدأهم بقتال . وفى ذلك تأمين من الخوف واعتراف لهم بحق النقد مهما
كان مرا أو متطرفاً .
« ألا يمنعهم الفىء مادامت أيديهم معه . وفى ذلك تأمين ضد الجوع^(٢) .

وهل بعد ذلك من اعتراف بحرية النقد السياسى وإقرار بمشروعيتها !!

وعلى درب السلف الصالح من الخلفاء الراشدين كان على بن أبى طالب
يذعن لرأى مخالفه إن كان حقاً وصواباً .. فلقد أراد فى خلافته — أن يعدل
عما كان يراه عمر فى مسألة بيع أمهات الأولاد — فقال له كاتبه — ناصحاً
وآمراً بمعروف — رأيك مع عمر أحب إلينا من رأيك وحدك — فرجع على عما
عزم عليه^(٣) .

ومما تقدم يبدو بوضوح وجلاء ، فى ظل الشريعة الإسلامية مسئولية كل فرد
فيها عن إقامة الشريعة باعتبارها طريقاً يراد به وجه الله .. وعلى ذلك فكل فرد
مسلم وكل جماعة مسلمة مكلفة شرعاً ومسئولة مسئولية كاملة عن كل مخالفة
لأحكام الشريعة فإذا وقعت أى مخالفة فى المجتمع لأحكام الشرع المنظم

(١) يقول الشيخ محمد عبده فى شرحه : إن الخوارج من بعده وإن كانوا قد ضلوا بسوء عقيدتهم فيه إلا
أن ضلتهم بشبهة تمكنت من نفوسهم فاعتقدوا الخروج عن طاعة الإمام مما يوجب الدين عليهم . فقد طلبوا
حقاً وتقريره شرعاً . فأخطأوا الصواب فيه ، لكنهم بعد أمير المؤمنين يخرجون بزعمهم هذا على من غلب
على الإمرة بغير حق ، وهم الملوك الذين طلبوا الخلافة باطلا فأدركوها وليسوا من أهلها فالخوارج على
ما بهم أحسن حالاً منهم . نهج البلاغة ج ١ ص ١٠٨ .

(٢) انظر — الأحكام السلطانية — للمواردى ص ٥٨ ، ٦٨ ، وقارن — ابن القيم — أعلام الموقعين
ج ٢ ص ٣٠٦ ، د. مصطفى حلمى — الخوارج ص ٣٦ .

(٣) الشيخ فرج السهورى — فى مذكراته لطلاب دبلوه الشريعة الإسلامية بحقوق — القاهرة سنة
٦٠ / ٦١ عن عمر الفقيه ص ٢٤ .

للدن والدنفا؁ لم يكن من حق^(١) المسلم أو جماعة المسلمين السكوت عليها؁ فالساكت عن الحق شيطان أخرس وليس لأحد بالتالى أن يتغاضى عن شر يراه . فكل مخالفة فى المجتمع لاتمس المجنى عليه وحده؁ بل تمس الجماعة الإسلامية كلها . وعلى كل فرد فيها الزود عنها . وهو تكليف مفروض من الشرع وليس عملا اختياريا إن أراد الشخص فعله؁ وإن لم يردده تركه . بل واجب عليه الجهاد^(٢) فى إزالة الشر ودعم الخير وليس لمسلم أن يتذرع بسبب ما سواء الخوف أو المخاطرة مادام أقصى ما يلاقه وهو الشهادة؁ سيكون فى سبيل الله؁ فإن لم يستطع الجهاد فعليه بالهجرة من ذلك الوطن الذى لم يؤمر فيه بترك الرذيلة؁ والحضّ على الفضيلة . فعندما تذرع بعض الناس بالخوف . نزل قول الله تعالى : ﴿ ... ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها ﴾^(٣) .

وكما أسلفنا لقد كان حق النقد السياسى تكليفا وواجبا؁ وأمرنا مقررنا فى الإسلام ومفروغا منه؁ ولم يكن موضع شك أو تشكيك . بل إن المسلمين الأول كانوا — كما رأينا — شديدى الحرص عليه والتمسك به . وأن الخلفاء الراشدين أنفسهم ولم يعترفوا به ويجمعوا عليه ويدعنوا له فحسب بل كانوا كذلك يغبطون كل الاغتيال بممارسة الأمة لهذا الحق وأدائها لهذا الواجب حتى ولو انتهت هذه الممارسة إلى حد الغلو والإفراط^(٤) .

وفضلا عن ذلك فإن هناك من نقل إجماع الفقهاء على أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب على المسلمين ولم يشذ عن هذا الإجماع^(٥) إلا من

(١) الحق هنا بمعناه الوضعى Droit أو الرخصة Faculté

(٢) قارن حديث « ماترك قوم الجهاد إلا عنهم الله بعذاب » رواه الطبرانى — المناوى فى الكنوز ج ٢ ص ٨٤؁ وحديث « إن المؤمن يجاهد بسيفه ولسانه » رواه أحمد والطبرانى عن كعب بن مالك وصححه السيوطى فى الصغير ج ١ ص ٨٤ .

(٣) النساء / ٩٧ .

(٤) د. على عبد الواحد وافى — حقوق الإنسان فى الإسلام ص ٢٤٧ .

(٥) انظر — الغزالى فى الإحياء ج ٢ ص ٢٦٩ / ٢٧٠؁ ابن تيميه — السياسة الشرعية ص ٤٠؁ المواردى — أدب الدنيا والدين ص ٥٧ والأحكام السلطانية ص ٢٤٠؁ ابن حزم : الفصل فى الملل =

لا يعتد برأيهم كالأصم^(١) والإمامية من الشيعة — إذ يوقف الأول هذا الواجب على وجود الإمام العدل ويوقفه الآخرون على ظهور المهدي المنتظر — وقولهم مردود بحجية النصوص التي أوجبت الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وبذا يتضح بجلاء أساس حرية الرأي السياسي في الإسلام من النصوص القرآنية والسنة النبوية قولية أو فعلية أو تقريرية وكذا الإجماع وارتقائها من حيث الحكم الشرعي إلى درجة الوجوب مما يقطع السبيل أمام كل رأي مخالف .



= والأهواء والنحل ج ٤ ص ١٧١ ، أبو يعلى الفراء الأحكام السلطانية ص ٢٨٤ ، د. محمد سلام مذكور — القضاء في الإسلام ص ١٤٧ ، ابن القيم — الطرق الحكمية ص ٣٤٥ ، ٣٧٨ ، د. علي محمد جريشة — المشروعية الإسلامية العليا ص ٢٨٢ ، د. عماد عبد الحميد النجار — النقد المباح ص ٣٧٤ ، ٣٧٥ .

(١) د. عبد الحكيم حسن العلي — الحريات العامة ص ٢٣٣ .

الباب الثانى حدود حرية الرأى فى الميدان السياسى وضوابطها

تقديم وتقسيم :-

لم يعد من الكافى القول بأنه يجب أن تكون للفرد حقوق وحرىات بل يجب التحرى عن الحدود التى فى نطاقها أن تقوم لهذه الحقوق قائمة عملية ، وعن ضوابط هذه الحقوق والحرىات إذ أنه لا يمكن الاكتفاء بأن يحس الفرد بأن له مكنة إتيان هذا التصرف أو ذاك أو الامتناع عنه ، بل يجب أن يوجد الوسط الذى يسمح بتنظيم هذه المكنة وضبطها . فالتنظيم يولد الأمن الذى لاغناء للحقوق عنه .

وهكذا غلب الطابع الموضوعى للحق على الطابع الذاتى له . ولكن بالرغم من ذلك فإن الواقع يشهد بأن نصوص الدساتير ولاسيما فيما يتعلق بالحرىات — ومنها بالطبع حرية النقد السياسى — إنما ترسم بصورة عامة الخطوط الرئيسية للفلسفة السياسية والاجتماعية التى يجب أن تستوحيها سياسة الدولة التشريعية .

ولذلك نجد الدساتير تترك للمشرع قسطا وافرا من الحرية حتى تستطيع أن تتلائم تشريعاته فى هذا الصدد مع الظروف الجديدة المتغيرة التى قد لا تكون أحيانا داخلية فى دائرة حسان واضعى الدستور حين وضعه . فنجد تلك النصوص الدستورية تصاغ عادة فى صياغة عامة لاتتضمن شيئا من بيان كنه تلك الحرية المنصوص عليها ، ولا بيان الحدود والشروط التى يجب مراعاتها سواء من جانب المشرع أو من جانب الأفراد^(١).

(١) انظر د. عبد الحميد متونى — الوسيط فى القانون الدستورى سنة ١٩٥٦ ص ٦٧١ ، ٦٧٢ .

٧ فضلا عما تقدم فإن تلك الفلسفة السياسية والاجتماعية أو تلك المبادئ الدستورية لا تتمتع بحدود ثابتة جامدة لا تتغير . مما يحيط هذه الدراسة بكثير من الصعوبة نظرا لما يكتنفها من غموض غير قليل .

من أجل ذلك سنعمد — قدر الطاقة — إلى تبسيط الأمور بعرض الاتجاهات والمقومات العامة لحدود حرية الرأي في الميدان السياسى وتبيان ضوابطها — تلك الحدود التى لا تتأثر بتغير النظم أو البلاد مهما تفاوتت فيما بينها من حيث أن الحياة العامة فى كل المجتمعات يحلوها تصور لما يجب أن يكون عليه الصالح المشترك الذى يمد الحرية بشرعيتها وتتخذ منه أيضا هدفا لها ، كما تتخذ سائر النظم والفلسفات السياسية والاجتماعية لها مقصدا وغاية وأن هذا التصور فى مضمونه قد يتنوع — أما قيامه وما ينصب عليه فى أبعاده الشكلية ، فهذا لا يمكن أن يتغير مابقيت للمجتمعات الإنسانية قائمة (١)

ولكن لما كان الأفراد متساوين فيما لهم من حريات ، كان من الطبيعى أن تثار هنا مشكلة الفرق بين التنظيم والتقييد غير أن تقدير التنظيم يتوقف على التأكد من أن هذا التنظيم لا يتخذ ذريعة لإهدار الحرية أو انتقاصها . وفى هذا الشأن يكمن الخلاف بين الدكتاتوريات والنظم الديمقراطية (٢) . إذ أنه فى النظم غير الديمقراطية لا يشر تنظيم الحريات أو بالأحرى إهدارها ، مشكلة ما ، لأن الأصل هو الاستبداد أما الحرية فأمر طارئ يعطى على سبيل التسامح بينما يشر تنظيم الحرية فى النظام الديمقراطى مشكلة دقيقة تدور كلها حول ما إذا كانت هناك ضوابط للتنظيم ، أم أنه يجرى على نحو لا يمكن ضبطه أو رقابته .

(١) انظر د. نعيم عطية — فى النظرية العامة للحريات الفردية سنة ١٩٦٥ — الدار القومية للطباعة والنشر — القاهرة ص ٣١٢ « رسالة »

(٢) انظر د. محمد عصفور — دروس فى الضبط الإدارى — محاضرات بقسم الدكتوراه بجامعة القاهرة سنة ١٩٦٩ ، ١٩٧٠ ص ١٥٣ — ١٥٤ — ويشير فى الهامش إلى محاضرات (مورو ص ٣٦ — ٣٧) مرجعا لرأيه ..

ويطرح ذلك على بساط البحث مسألتين هامتين بشأن رسم حدود حرية
الرأى السياسى

الأولى : وضع الخط الفاصل بين التنظيم والتقييد .
الثانية : وضع الخط الفاصل بين التقييد — لمواجهة اعتبارات معينة وذلك
التقييد المحظور والذي يمثل عدوانا على الحرية غير مبرر .
وذلك هو ماسنحاول أن نتحسسه من خلال المباحث والفصول التالية :

أولا : مبحث تمهيدى فى حرية الرأى السياسى بين التنظيم والتقييد .
ثانيا : الفصل الأول : فى النظام العام كحد سلبى لحرية الرأى السياسى
ثالثا : الفصل الثانى : فى المصلحة العامة كحد إيجابى لحرية الرأى السياسى .
رابعا : الفصل الثالث : فى ضوابط ممارسة حرية الرأى السياسى .
خامسا : الفصل الرابع : فى موقف الإسلام من حدود حرية الرأى السياسى
وضوابطها ثم خاتمة ..

مبحث تمهيدى

حرية الرأى فى الميدان السياسى بين التنظيم والتقييد

تقوم فلسفة النظام الديموقراطى فى أصولها التاريخية ، على أن الحريات أو
حقوق الإنسان أمور لا يستقل أى مشرع (ولو كان هو المشرع الدستورى
نفسه) بخلقها بل أنه فيما يضعه من قواعد فى شأنها لا يعدو أن يكون كاشفا
عن حقوق أصيلة .

وإذا كان الأمر كذلك ، فإن سلطة التنظيم لا يمكن أن تبلغ — منطقيا — حد
تقييد الحرية أو تحديدها . وهذا فى الواقع — هو مافهمته موثيق الحريات
الأولى وماعبر عنه الفصل الأول من دستور سنة ١٧٩١ الفرنسى ، بل وعبر عنه
من قبل إعلان حقوق الإنسان والمواطن بوضوح فى وصفه مجهود واضعية بأنه

مجرد إعلان أو كشف عن حقوق طبيعية خالدة^(١).

ولئن كانت الفلسفة الديمقراطية قد رجحت اعتبارات الحرية ، إلا أن كثيرا من الفقهاء لم يفتهم اعتبارات النظام . فهم قد أدركوا أن قيام المجتمع نفسه يتعارض مع التسليم بصفة مطلقة للحريات المعترف بها للأفراد . ولذلك كان تنظيم الحريات فى نظرهم أمرا أساسيا . إذا أنهم متساوون فيما لهم من حقوق .

على أنه إذا كان هناك رأى^(٢) قد بالغ فى استلزام تنظيم الحريات إلى حد القول بأن الحريات بدون تنظيم تكون مجرد وعود ، فإن فى هذا الرأى مع ذلك جانبا من الصواب . وهو أن التنظيم ضرورى فى معظم الحالات ، وأنه هو الذى يعطى الحريات ملامحها الحقيقية الواقعية .

غير أن تقدير التنظيم — كما أسلفنا — يتوقف على التأكد من أن هذا التنظيم لا يتخذ ذريعة لإهدار الحريات أو انتقاصها .



(١ ، ٢) انظر د. محمد عصفور — الحرية ص ٥٩ .

التنظيم لا يبلغ حد تقييد الحرية

أ — موقف التشريع والقضاء (من الناحية العملية) :

قل أن توجد حرية لا تكون هناك حاجة لأن يصدر بتنظيمها تشريع .
فحريات النشر مثلا ، وهى حريات الصحافة ، والإجماع ، والجمعيات .. صورا
للتعبير عن الرأى السياسى ، وتمس النظام العام مساسا مباشرا ، يستوجب تدخلا
من جانب المشرع لتوقى المخاطر المحتملة .

وإذا كان هذا مبلغ أهمية التنظيم فى نطاق حرية الرأى ، فإنه يكون من
الضرورى تحديد مداها فى ظل فكرة الضمانات .

على أنه لا يجوز أن يقال إن كل تدخل تشريعى فى الحريات هو عدوان
عليها . بل كثيرا مايكون التدخل أو التنظيم معينا للحرية وضروريا لممارستها .
غير أنه قد يتخفى العدوان على الحرية وراء التنظيم وهنا يثور التساؤل هل يسهل
التمييز بين الأمرين ؟ أم أنه يصعب فى كثير من الأحيان وضع معيار موضوعى
يقاس به العدوان أو — درجاته لان النطاق مبهم الجوانب وغير محدود
ولا يمكن أن تفرض فيه عناصر ثابتة يعول عليها ؟

لاجدال فى أن الأخذ بالتفسير الحرفى يجعل من تنظيم الحرية وتقييدها
أمرين مختلفين مدى .. على أنه يبدو مع ذلك أن من أخذ بالمماثلة بين التنظيم
والتقييد يرى أنه — وإن أباح الدستور للمشرع تقييد الحرية — فإنه لا يبيح له
نقضها أو الانتقاص منها .^(١)

(١) قارن الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى — الحريات العامة ص ٨٩ ومجلة مجلس الدولة المصرى
س ٣ ص ٧٤ ، ص ٧٥ مقال للدكتور عبد الرزق السنهورى بعنوان « مخالفة التشريع للدستور
والانحراف فى استعمال السلطة التشريعية » جاء فيه « رأينا فيما تقدم أن هناك حريات وحقوقا عامة مطلقة ،
لاتقبل التقييد أو التنظيم أما الحريات والحقوق العامة التى نص الدستور على تنظيمها بقانون ، فقد =

هذا ولقد اعتنقت كثير من النظم الدستورية فكرة التفرقة بين تنظيم الحرية ، وتقييدها . وإن كانت قد اتبعت أساليب مختلفة لوضع هذه التفرقة موضع التنفيذ . وربما كان أهم هذه الأساليب أسلوبين .

أما الأول : فهو الذى لجأت إليه بعض الدساتير فى حظرها على المشرع تقييد حريات بذاتها ضمنا ، من عدم إحالة الدستور إلى التشريع فى صدد هذه الحريات ، وهى التى تعرف بالحقوق المحصنة أى التى لا يجوز المساس بها إلا بتعديل دستورى فحسب ..

ولا يغيب عن الذهن أن كثيرا من الدساتير التى لا تسوى بين التقييد والتنظيم ، قد أقامت هذه التفرقة فى نطاق محدود من الحريات .

فبينما تتمتع حريتا العقيدة الدينية ، والفكر بالإطلاق ويحظر أى تقييد لهما ، تخضع حرية ممارسة الشعائر الدينية وحرية التعبير عن الرأى وخاصة السياسى ،

= سبقت الإشارة إلى أن المشرع قد خول فى شأنها سلطة تقديرية ليقوم بهذا التنظيم على ألا ينحرف عن الغرض الذى قصد إليه الدستور وهو كفالة هذه الحريات والحقوق العامة فى حدودها الموضوعية « . فقد اعتبر الأستاذ الدكتور السهنورى أن انتقاص الحرية أو نقضها ، يعد انحرافا فى استعمال سلطة تقديرية خولها الدستور للمشروع هى سلطة تنظيم الحق العام . (المرجع نفسه ص ٧٥ - ٧٧) وقارن أيضا - الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى الحريات العامة ص ٨٩ .

ولقد أراد الدكتور السهنورى أن يضع معيارا موضوعيا للتنظيم الذى يباح للمشرع القيام به ، فعرّفه بأنه هو « مالا يتضمن عدوانا على الحرية » وحدد وفروع هذا العدوان بأنه إذا تبينا على وجه موضوعى معنى أن الحق العام الذى ينظمه المشرع قد أصبح بعد هذا التنظيم منتقصا من أطرافه بحيث لا يحقق الغاية التى قصد إليها الدستور . وذلك بأنه يرد على ذلك الحق وإنما أجاز أن يرد على كيفية استعماله . ويرى الدكتور محمد عصفور أنه ربما تأثر الدكتور السهنورى بالمعيار الذى وضعه دستور ألمانيا الغربية فى المادة - ١٩ / ٢ التى حظرت المساس بحرية عامة ، أو الإنتقاص منها ، فى مضمونها الجوهري وهذا هو نص الفقرة .

(in no case may a basic right be infringed upon its essential content)

انظر د . محمد عصفور - الحرية ص ٦١ - وقد أباح هذا الدستور تحديد الحرية بالقانون may be restricted by legislation infringed أو استنادا إلى القانون ولكنه لم يجرز للقانون انتقاصها .

للتنظيم بل وللتقييد^(١)

أما الأسلوب الثانى : فهو أسلوب الرقابة القضائية على دستورية القوانين التى تنظم الحريات العامة وعلى وجه الخصوص حرية التعبير عن الرأى السياسى .

ويشير الفقه الدستورى^(٢) إلى أن العدد الأكبر من الحقوق الأساسية لا يكفل كحقوق دستورية بالمعنى الصحيح فى عديد من الدساتير الديمقراطية . وإنما يكفل كمبادئ أو نظم يمكن تقييدها بالقانون ، أو يجب أن تمارس فى نطاق قانون التنفيذ .. وبالطبع ليس من العسير أن نتبين أن حرية التعبير عن الرأى فى الميدان السياسى هى من أهم هذه المبادئ أو النظم .

على أنه وإن كان الفارق النظرى كبيرا بين الحق الدستورى بالمعنى الصحيح *un droit constitutionnel properment dit*

والحق الدستورى الذى يعتبر مادة تشريعية *Institutionnelle* فقد تجرد هذا الفارق فى التطبيق العملى من كل قيمة أو أهمية . ذلك أن الحريات المطلقة

(١) انظر د . محمد عصفور — الحرية — هامش ص ٦٢ وقارن أيضا د . عماد النجار النقد المباح ص ٦٧ حيث يقول :

« عندما لا تكون مزاولة النشاط الفردى استنادا إلى حرية من الحريات العامة التى أطلقها الدستور بل نتيجة لرخصة أذن بها القانون فإن الإدارة إذا تدخلت لتقييد حرية من هذا القبيل فإنها بذلك لا تمس حقا فرديا كما أنها لا تحرم نشاطا مشروعاً ، ولكنها تقتصر على استعمال سلطتها فى إلغاء رخصة أذن بها القانون للأفراد . والمقرر لذلك مقتضيات النظام العام . فالدساتير والقوانين مثلا تقرر للأفراد الحق فى (الغلو والرواح ولكنها لا تقرر لهم الحق فى التظاهر الجماعى على الطريق العام إلا بحدود القانون — فسير المواكب والمظاهرات فى الطريق العام مجرد رخصة . فإذا دعت متطلبات النظام العام تقييد هذه الحرية جاز ذلك للإدارة .

أما إذا كان النشاط الفردى نتيجة ممارسة إحدى الحريات العامة التى يكفلها الدستور أو القانون ، وقامت ضرورة لاتخاذ تدبير ضبطى يمس ذلك النشاط فإن القضاء يتجه إلى أنه يتحتم على الإدارة ضرورة .. إيجاد تكافؤ بين خطورة المساس بالحرية الفردية وخطورة تهديد النظام العام .

(راجع — د . توفيق شحاته — مبادئ القانون الإدارى ص ٣٦٥ ، ٣٦٧)

(٢) المرجع السابق ص ٦٣

— وغير المعلقة على شرط التنظيم — لم تستعص على أى تقييد سواء فى الولايات المتحدة الأمريكية الآن ، أو فى ألمانيا فى ظل دستور فايمر ، حيث اضطر الأخير إلى المساس بالحقوق التى وضعت بطريقة غير شرطية ، عن طريق التعديلات الدستورية دون تغيير شكلى للنص الدستورى بحيث تتطابق مع التغييرات التى أدخلت^(١).

أما فى الولايات المتحدة الأمريكية فقد كان للقضاء عن طريق رقابته لدستورية القوانين ، دورا هاما فى رسم الإطار الذى لايجوز للأفراد أن يتخطوه فى ممارستهم لحرياتهم . ذلك أنه إذا كان الدستور (الاتحادى الأمريكى) لايسمح بحرية مطلقة حتى بالنسبة لحرية التعبير عن الرأى — وإنما يقيدھا — كما قال « فرانكفورتر » فى حكم سابق عام ١٩٤٦ « واجب المقتضيات الأخرى التى يعد تحقيقها ضروريا لكرامة الإنسان وأمنه » .. فإن مجموع هذه القيود والمقتضيات والتى تفرضها قوانين البوليس ، هو الذى يكون « السلطة البوليسية » التى تستند إلى القانون .. وهى تعد الإطار الذى لايجوز للأفراد أن يتخطوه فى ممارستهم لحرياتهم .. فإذا هم تجاوزوه ، مسوا اعتبارات السلطة والنظام وجاز للإدارة أن تردهم على أعقابهم بالطريق الإدارى . أو أن تقدمهم للقضاء الجنائى ليستوفوا عقابهم .

ولقد أتاحت الرقابة على دستورية القوانين للمحكمة أن تضع ضوابطاً للقيود التى يجوز أن تفرض على الحريات وهى بهذا قد ساهمت فى تحديد مدى السلطة البوليسية التشريعية المسموح بها فى مجال الحريات . ونكتفى الآن بأن

(١) ولقد كنز استخدام هذا الأسلوب (منذ عام ١٩١٩ حتى عام ١٩٢٣) حتى تغير الدستور بصفة مطلقة نتيجة للإضافات accrocs التى تدخلها القوانين العادية فى شكل تعديلات دستورية لأسباب خاصة .. فقد قبل إن هذا الأسلوب فى التهرب الدستورى erosion constitutionnelle قد ساهم مساهمة كبيرة فى التخريب الهائل للضمير الدستورى للشعب الألمانى وهو مآدى فى النهاية إلى تمهيد الطريق للدكتاتورية — انظر مؤلف

K . Lowenstein : Le controle legistaltif de liextrem isme politique p . 125 - 128 .

نبين كيف باشر القضاء وظيفته فى الرقابة على دستورية القوانين المنظمة للحريات ، وفى أى وجه تميزت هذه الرقابة عن رقابته للتشريعات العادية الأخرى ، وإلى أى حد أقر القضاء بوجود نطاقين تشريعيين غير متداخلين^(١) .

أحدهما نطاق مباح هو نطاق التنظيم .
والآخر نطاق غير مباح هو نطاق التقييد .

وربما كانت أقوى لغة أبرزت إخضاع التشريع الذى يمس حرية القول إلى رقابة دستورية صارمة ، مآقره المستشار Routledge معبرا عن رأى المحكمة فى قضية Thomas V. collins سنة ١٩٤٥ حيث يقول « إن أية محاولة لتقييد هذه الحريات يجب أن تبررها مصلحة عامة واضحة وغير مهددة تهديدا مشكوكا فيه أو بعيدا . بل يهددها خطر واضح وحال ولن تكفى هذه الصلة المنطقية التى تقوم بين العلاج المرسوم والشر المراد تلافيه (والتى قد تكفى لتبرير تشريع يهاجم استنادا إلى مبدأ الوسائل القانونية السليمة) ذلك أن هذه الحقوق تركز على أساس أثبت .. وتبعاً لذلك فإن فرصة تقييد المناقشة والاعتناق المنظمين وفى الوقت والمكان الملائمين يجب أن تجد لها سندا فى خطر عام وحال أو داهم Impending فأوجه التعسف الجسيمة المهددة لمصالح عامة Paramount، هى وحدها التى تبرر التقييد المسموح به^(٢) »

فعلى حين سارت المحكمة لعدة سنوات على قاعدة أن التشريع المطعون فى دستوريته يجب أن تفترض سلامته مالم يثبت بدون أدنى شك انتهاكه للدستور — اعتنقت المحكمة مذهبا جديدا أسقطت فيه قرينه الدستورية أو المشروعية عن هذا التشريع ، مقررّة أنه عندما يظهر أن قانونا يعتدى على حرية

(١) راجع د . محمد عصفور — الحرية — ص ٦٨

(٢) راجع To 218 - 216 P . (113) 1947 the rebort of the president commitee in civil rights -

secur these rightse »

نقلا عن :

د . محمد عصفور المرجع السابق ص ٧٢ .

مدنية خصوصا حرية الرأي أو الصحافة أو الاجتماع أو الدين ، يكون الفرض أن القانون غير سليم مالم يظهر المدافعون عنه أن التدخل يبرره « خطر واضح وحال » على الأمن العام^(١).

ولقد أجمل فرانكفورت — في قضية دنيس Dennis نطاق المذهب الذى يجعل للحرية « مركزا مفضلا » فى الرقابة على دستورية القوانين فقال « لقد أفصحنا فى الأحكام الحديثة عما اعترفنا به ضمنا .. ففى مراقبة القوانين التى تقيد الحريات التى يحميها التعديل الأول ، أكدنا الصلة الوثيقة بين هذه الحريات ، وبين المحافظة على مجتمع حر .

ولقد فعل بعض أعضاء المحكمة (بل وأغليتها فى بعض الأحيان) أكثر من هذا حيث ذهبوا إلى أن وظيفتنا فى مراقبة القوانين المقيدة لحرية التعبير عن الرأى تختلف اختلافا كبيرا عن وظيفتنا فى مراقبة التشريع العادى .. فلقد قيل أن مثل هذه القوانين يجب أن تبررها مصلحة عامة واضحة مهددة بخطر واضح وحال ، لا بصورة مشكوك فيها وبعيدة .. وأما العلاقة المنطقية بين العلاج المقترح والشر الذى يجب تلافيه ، فإنها لا تكفى هنا على الرغم من أنها تكفى لتبرير تشريع يخالف شرط الوسائل القانونية السليمة .

ولقد قيل أيضا أن مثل هذا التشريع لا تفترض صحته «

(U.S.V. caroline products Co. 304 Us 144, 152 m. 4)

ولقد أكد بشدة أن لحرية القول « مركزا مفضلا » بين الضمانات الدستورية

(Kovaces V. cooper 336 U.S. 77, 88)

وأن المعنى الدقيق الذى قصده هذه العبارات لا يحتاج الآن إلى تقصى وإنما يكفى أن نلاحظ أن هذه العبارات كثرت فى آراء المحكمة وأن قوتها المجتمعة قد ولدت الاعتقاد — وليس بدون مبرر — أن هناك مبدأ دستوريا تعبر عنه هذه

-Schwartz : American constitutional Law P . 216 - 218

(١) راجع —

العبارات الجذابة وغير المحددة) يحرم وضع قيد على الرأي إلا إذا كان هذا الرأي يخلق ظرفا يهدد بخطر حال قد يتوقاه المشرع ،^(١)

ذلك هو موقف المشرع والقضاء من مشكلة التفرقة بين التنظيم والتقييد في مجال حرية الرأي في الميدان السياسي .. فماذا بعد عن موقف الفقه ؟

ب - موقف الفقه من المشكلة :-

إذا كانت أقوى الضمانات لم تستطع أن تضع التفرقة بين تنظيم الحريات وتقييدها موضع التنفيذ من الناحية العملية ، فإن ذلك لم يثن الفقه عن محاولة وضع معيار للتفرقة بين تنظيم الحرية ، وتقييدها .

لقد قام الأستاذ الدكتور السنهوري بمحاولة فقهية جريئة يستهدف بها تقييد سلطة المشرع التقديرية والحيولة بينه وبين الانحراف بها عن حدودها^(٢) ولايعنينا من النظرية أو ماوجه إليها من انتقادات^(٣) سوى مشكلة تحديد سلطة المشرع في تنظيم الحريات .

لقد بدأ الدكتور السنهوري من فكرة مؤداها أن منطقة السلطة التقديرية هي الأصل في التشريع وأن السلطة المحددة هي الاستثناء . وجعل من كفالة الحريات والحقوق العامة في حدودها الموضوعية أحد معايير الخمسة لبحث الانحراف في استعمال هذه السلطة التشريعية التقديرية .

(١) راجع أسباب الحكم في قضية Dennis ص ٥٢٦ ، ٥٢٧ وراجع فيما قدمناه Pritchett : Givil liberties and the vinson court P . 28 - 36 .

(٢) انظر مقاله بعنوان « مخالفة التشريع للدستور والانحراف في استعمال السلطة التشريعية بمجلة مجلس الدولة س ٣ يناير ١٩٥٢ ص ١ - ١١٦ .

(٣) انظر الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى - الوسيط في القانون الدستوري سنة ٥٦ ص ٦٦١ - ٦٧٥ والأستاذ الدكتور سليمان الطماوى - النظرية العامة للقرارات الإدارية سنة ١٩٥٧ ص ٢٧ - ٣٤ والأستاذ الدكتور محمد عصفور مذاهب المحكمة الإدارية العليا سنة ١٩٥٧ ص ١٣٨ - ١٤١ والأستاذ الدكتور أحمد كمال أبو المجد - الرقابة على دستورية القوانين سنة ١٩٦٠ ص ٥٩٢ - ٥٩٧ .

وتبعا لرأيه فإن تنظيم (حرية الرأى السياسى) باعتبارها إحدى الحريات العامة التى ينص الدستور على تنظيمها بقانون يقع فى منطقة السلطة التقديرية للسلطة التشريعية — ويقيدها فى نظره ألا ينحرف المشرع عن الغرض الذى فصد إليه الدستور ، وهو كفالة هذه الحريات والحقوق العامة فى حدودها الموضوعية . وهو يعنى بذلك عدم نقضها أو الانتقاص منها أو العدوان عليها .

ويحدد الدكتور السنهورى — وقع عدوان على الحرية بقوله « إذا تبينا — على وجه موضوعى — معنى أن الحق العام الذى ينظمه التشريع قد أصبح بعد هذا التنظيم على ذات الحق وإنما أجاز أن يرد على كيفية استعماله » .

غير أن الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى^(١) وإن اتفق مع الأستاذ الدكتور السنهورى من حيث وقوع حرية الرأى السياسى فى منطقة السلطة التقديرية للمشرع إلا أنه اختلف معه من حيث المدى نظرا لعدم اعتقاده فى المعيار الموضوعى الذى قال به السنهورى . فهو (الدكتور عبد الحميد متولى) يرى أن الدستور حين يخول للمشرع حق تنظيم حرية من الحريات ، إنما يخول له الحق فى أن ينتقص من هذه الحرية . فإن من له حق التنظيم لإحدى الحريات ، كان له وضع قيود على تلك الحرية . والقيود تنطوى بداهة على الانتقاص من هذه الحرية .

وفضلا عن ذلك فليس هناك من حد للمدى الذى يبلغه المشرع فى انتقاصه من هذه الحرية ، حيث لا يوجد « معيار » موضوعى لقياس أو لوزن مبلغ

(١) انظر عكس هذا الرأى للدكتور محمد عصفور — الحرية ص ٨٠ حيث يعترض على اعتبار سلطة المشرع فى تقييد (حرية الرأى السياسى) سلطة تقديرية ذلك أن التسليم بسلطة تقديرية فى هذا المجال — كما يقول — تهدم فكرة ضمانات الحريات من أساسها مادامت الحريات فى منطق الفلسفة الديمقراطية قيود ترد على سلطة المشرع لا يستطيع أن يتحلل منها . وسماح الدستور « استثناء » بأن تقييد الحريات لا يمكن أن يعنى التسليم له بسلطة تقديرية فى هذا التقييد وإلا كان معنى ذلك أن الدستور يحل المشرع تماما من الحريات وهو ما يعنى إلغاء باب ضمانات الحريات إلغاء تاما وإنما التصوير الوحيد الذى يتفق مع الفلسفة الديمقراطية هو اعتبار سلطة المشرع فى تقييد الحريات سلطة مقيدة .

خطورة هذا الانتقاص . فالدستور أو وثيقة حقوق الإنسان — إذ يقرر مبدأ حرية من الحريات ثم يخول للمشرع حق تنظيم هذه الحرية ، فإن المشرع ليس عليه — من الناحية القانونية — سوى قيد قانوني واحد هو عدم إلغاء أو هدم تلك الحرية .، وذلك ما لم تكن هناك قيود أخرى نص عليها الدستور وفرض على المشرع احترامها . أما ماعدا ذلك من قيود ، فهي قيود سياسية بحيث يرجع الأمر فيها للبرلمان وحده وتحت رقابة الرأي العام فحسب ويقرر أن وجهة النظر هذه يؤيدها الأستاذ ^(١) Burdeau أيضا .

والواضح كما يقرر البعض بحق ^(٢) — أن نظاما ديموقراطيا لم يفلح في وضع خط فاصل بين التنظيم والتقييد .

وعلة ذلك كما يقال — هي أن المشكلة في النهاية هي صعوبة وضع الحد الفاصل بين تنظيم الحرية ، وانتقاصها بحيث يمكن التقرير على سبيل الجزم بأن المشرع قد تجاوز حد التنظيم المشروع ودخل في نطاق آخر هو نطاق تقييد الحرية الذي يدخل في باب الافتئات الممنوع — فمن الصعب وضع معيار حاسم يمكن استخدامه بدقة في رسم الحد الفاصل بين التنظيم والانتقاص ولا يبرأ من هذا العيب المعيار الذي أخذ به دستور ألمانيا الغربية (وأيده الفقه المصري) ، والذي حاول أن يعتبر أن التنظيم يرد على كيفية استعمال الحق ولا يرد على الحق ذاته ، في حين أن التقييد ينتقص الحرية بحيث يهدر الغاية التي قصد إليها الدستور من كفالة تلك الحرية . فهذا المعيار تنقصه الدقة لأسباب كثيرة أهمها :

(١) أن نصوص الدستور التي تكفل الحريات لا ترسم نطاقا واضحا لكل حرية ،

(١) انظر الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى — الحريات العامة ص ٨٩ حيث يشير في معرض اعتراضه على الرقابة على دستورية القوانين إلى أن النصوص الدستورية المتعلقة بالحريات لا تتضمن سوى توجيهات Directives لا تضع على إرادة الحكام أوامر أو نواهي معينة ومحددة وإنما هي تشير بصفة عامة إلى الخطوط الأساسية للفلسفة السياسية .

(٢) انظر د . محمد عصفور — المرجع السابق ص ٨٨

وقل أن تتضمن الدساتير حدودا موضوعية للحرية ، حتى يمكن التفرقة بين التنظيم الذى يرد على كيفية استعمالها ، والتقييد الذى ينتقص منها أو يرد على جوهرها . ولذلك لا تستطيع السلطة القضائية ممارسة رقابتها دائما (حيث يسمح النظام القانونى بالرقابة على دستورية القوانين) فتقرر بسهولة وفى جميع الحالات ما إذا كان تشريع منظم للحريات قد تجاوز أو التزم النطاق الدستورى المرسوم للحرية — فالحريات أمور مجردة وهى أقرب إلى القيم منها إلى القواعد المنضبطة ولو تضمنتها نصوص الدساتير — ولذلك فإنه يستحيل وضع صيغ جامدة ومحددة لها وإنما تختلف صيغها ، وما يعتبر جوهريا فيها ، باختلاف الأزمنة والظروف ^(١).

(٢) إن محاولة قصر التنظيم على طريقة استعمال الحق دون المساس بذات الحق محاولة غير موفقة لانتهام الخط الفاصل بين وجوه استعمال الحق ، وجوهره . فالحرية ذاتها شئ مجرد ولا يمكن الإحساس بها إلا عندما تبرز إلى الوجود فى صور استعمالها . ولذلك فإنه كثيراً ما يترتب على ممارسة المشرع ولايته فى التنظيم ، الانتقاص فعلا من الحرية وإن لم يقصد فى الأصل تقييدها .

(١) قرب هذا يقول الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى « أن نصوص الدساتير ولاسيما فيما يتعلق بالحريات إنما ترسم بصورة عامة الخطوط الرئيسية للفلسفة السياسية والاجتماعية التى يجب أن تستوجبها سياسة الدولة التشريعية ولذلك نجد الدساتير تترك للمشرع قسطا وافرا من الحرية حتى تستطيع أن تتلاءم تشريعاته مع الظروف الجديدة المتغيرة التى قد لا تكون أحيانا داخله فى دائرة حسابان واضعى الدستور حين وضعه — لذلك نجد نصوص الدساتير فى هذا الصدد قلما تفرض على المشرع قيودا محددة وإنما نجد تلك النصوص تصاغ عادة فى صياغة عامة لاتضمن شيئا من بيان كنه تلك الحرية المنصوص عليها ولايان الحدود والشروط التى يجب مراعاتها سواء من جانب المشرع أو من جانب الأفراد . ويقول فى موضع آخر بأن تلك المبادئ الدستورية العليا (والحرية أحدها) ليست من المسائل البينة كل البيان بل هى عادة يحيط بكنهها غير القليل من الغموض ثم أن مدلولها هو دائما متغير متطور » .. انظر مؤلفه الوسيط فى القانون الدستورى سنة ١٩٥٦ ص ٦٧١ — ٦٧٢ .

(٣) إنه إذا كانت وجوه استعمال الحرية هي المظهر العملى لوضع الحرية موضع التنفيذ ، وكان التنظيم يتناول صور الاستعمال هذه ويحددها ، فإنه يكون من الواضح أن هذا التنظيم هو الذى يبين النطاق الحقيقى للحرية ، ولو كان صحيحا أن التنظيم لا يقيد الحرية أحيانا ، لكان دائما مجرد عمل كاشف ، ولتطابق مدى الحرية قبل تنظيمها ، مع مداها بعد تنظيمها . فى حين أنه فى الغالب يكون التنظيم عملا منشئا . وكثيرا ما يدخل فى دائرة الافتتاح الممنوع^(١)

والخلاصة :

أن العبرة فى الوضع الدستورى الفعلى لحرية الرأى السياسى فى النظم الديموقراطية هي بالتشريعات المنظمة أو المقيدة لها . ويكون المدى الحقيقى لهذه الحرية أيضا — كما يقرر الشراح الإنجليز^(٢) هو ما يكون خارج نطاق التنظيمات والقيود المفروضة عليها . إذ الواقع دائما غالب — فحيث توجد الحرية فى الواقع ، يدعى لها المشرع . ولا يحتاج المحكومون إلى أن يحميها القاضى لهم من افتئات المشرع أما إذا لم توجد الحرية كحقيقة واقعة ، فإن سلطة المشرع تكون شبه مطلقة فى تشكيلها وتقييدها أى رسم حدودها . بل وتستطيع الإدارة أن تحيئها .

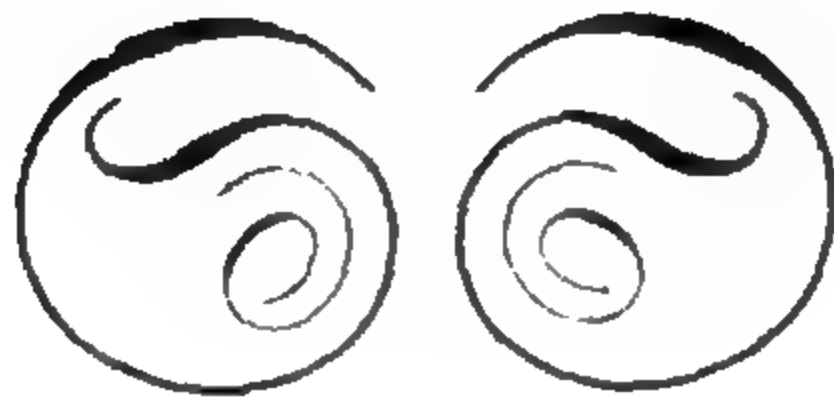
ولا يغير من هذا الأمر استلزام تعديل دستورى لتقييد هذه الحرية ، أو فرض رقابة قضائية على دستورية القوانين . فكثيرا ما يتضمن التشريع المنظم للحريات تقييدا للحرية كان يجب أن يصدر به تعديل دستورى . والرقابة القضائية على دستورية القوانين لا تفلح فى كثير من الأحيان فى رد العلوان التشريعى على الحرية ، فرغبة القضاء فى حمايتها مهما بلغ من أهميتها وأثرها لا يمكن أن تقف طويلا أمام تصميم مشرع قوى .

(١) انظر د . محمد عصفور — الحرية — المرجع السابق ص ٨٩ .

(٢) نقلا عن د . محمد عصفور — المرجع السابق ص ٩٠ .

حقيقة أن رقابة القضاء على الدستورية تساهم مساهمة كبيرة فى تحديد مفاهيم الحرية ، إذ يحاول القضاء (ماوسعته المحاولة) الملاءمة بين المعنى الجديد (للحرية) والمعانى التقليدية التى كانت سائدة وقت وضع النص . وحقيقة أن هذا القضاء قد يكون فى هذا الخصوص عاملا من عوامل التطور أو عقبة فى طريقه ، تبعا لمبلغ قدرته على إجراء هذه الملاءمة . ومع ذلك فإن العمل القضائى (رغم أنه قد يكون فى جانب منه ابتداعا ، وأنه قد يكون فى جانب آخر منه تحديا لأغلبية برلمانية مستبدية) ، لا يستطيع مهما بلغت قوته وجرأته ، أن يثبت طويلا أمام سلطة المشرع ، فهى فى النهاية السلطة الغالبة . وقد أثبتت التجربة الأمريكية هذه النتيجة ثبوتا لاشك فيه^(١) .

وحيث قد وضح تماما أن لافرق بين التنظيم والتقييد — من الناحية العملية — فى مجال حرية الرأى السياسى على الوجه المتقدم ، فلينصرف ههنا إذن إلى دراسة قيود هذه الحرية لأنها هى الدراسة الواقعية لما يتمتع به الأفراد فعلا من حرية .



(١) انظر المرجع السابق — د . محمد عصفور — الحرية ص ٩٠ وانظر أيضا د . عماد النجار — النقد المباح ص ٣٧٠ حيث يقول فى هذا المعنى .. وهكذا تكون الأحكام ترجمة للظروف العامة التى تسود وقت صدورهما من حيث التوسعة فى الأخذ بالحرية أو التضييق فى الأخذ بها .

الفصل الأول

النظام العام « السياسي والاجتماعي »

كحد سلبي لحرية الرأي

في الميدان السياسي

تقديم وتحديد :

إن التشريعات على اختلافها تجمع على شرعية « حرية الرأي السياسي » مع خلاف في الدرجة — طالما برىء هذا الرأي :

أ — من حالة القذف والسب أو الإهانة أو التحريض التي لا يمكن تبريرها أو التمسك بإباحتها^(١).

ب — من الإخلال بأمن الجماعة وقيمها العليا .

غير أن هذا الحق — بعد ذلك يحتاج إلى نظام لرسم الدائرة التي يمارس في حدودها — مهما كان حقا ، أو واجبا ، خاصة إذا كان يتصل بالمجتمع الذي يمارس فيه ويستهدف خيره ، ويتخذ من الميدان السياسي نطاقا له . وفضلا عن ذلك فإن هذا « الحق » لا يكون سبيلا إلى تقدم المجتمع ورفعته إلا إذا صارت ممارسته طبقا للقواعد والشروط القمينة بإنزاله المكانة اللائقة به فضلا عن ضبطه في حدود الهدف المبتغى من ممارسته .

(١) بل إن التشريعات تنص صراحة على إباحة القول في ميادين ترى من الحير للمجتمع إطلاق حرية الكلمة فيها مهما كانت ماسة جارحة ، كما هو الحال في ساحات المحاكم في صدد حق الدفاع (م ١٠٩ ع مصرى) ، وكذلك في ساحات المجالس النيابية (م ٩٨ من الدستور) ، وأخيرا عند طلب الوصول إلى الخير العام ، وقصد به الدفاع عن مصلحة عامة (عملا بحق النقد المقرر (م ٣٠٢ — ٢ ع مصرى) .

والشرائع — على اختلافها — ترسم أو تحاول أن ترسم الحدود لضمان وفائه بالغرض المبتغى من وراء ممارستها^(١).

ولاجدال في أن الاعتبارات التي تتخذ ذريعة لتنظيم حرية الرأي السياسي ، أو بالأحرى لتقيدها — تتباين حتما من نظام إلى نظام . لذلك كان من أشق الأمور استقصاؤها جميعا . إلا أنها مع ذلك يمكن أن ترد إلى مصادر أو توجيهات تقوم على حماية قيم معينة في المجتمع . ولا تشذ عن ذلك النظم الديمقراطية .

فلئن أوجبت الفلسفة الديمقراطية على الدولة كفالة الحريات العامة أو معاملتها على أنها أسمى القيم^(٢) ، إلا أن النظم الديمقراطية لم تغفل فيما أخرى اعتبرت المحافظة عليها شرطا ضروريا لقيام المجتمع نفسه والمحافظة عليه .

ففي الولايات الأمريكية نرى أن الحرية — بما فيها حرية الرأي السياسي — يقيدها — كما قال فرنكفورتر من قبل في حكم له سنة ١٩٤٦ — « واجب المقضيات الأخرى التي يعد تحقيقها ضروريا لكرامة الإنسان وأمنه »^(٣).

(١) انظر د . عماد عبد الحميد النجار — النقد المباح ص ٤ ، ٥
(٢) إذ المستفاد من أحكام القضاء الأمريكي إطلاق التعبير إلى أبعد حد سواء تضمن سبا أو قذفا أو إهانة أو تحريضا مادام لا ينطوي على « خطر جسيم وحال » وهو القيد الوارد على حرية الكلمة لأنه ليس ثمة حرية مطلقة (راجع د . عماد عبد الحميد النجار النقد المباح ص ٣٦٩ وقد أشار إلى *Jenning G . W . : the law and the constitution p . 239*

وقارن ما قضت به محكمة النقض الفرنسية من أنه طالما أن العبارة القذفية قيلت لتحقيق صالح معتبر قانونا ، فإن حسن النية يكون قائما ويتخلف به القصد الجنائي . وهذا الحكم مشار إليه في مؤلف *Barbier : code explique de la press I P . 424* — وقارن في معارضة هذا الرأي د . محمود نجيب حسنى شرح قانون العقوبات — القسم الخاص سنة ١٩٧٨ ص ٥٧١ — ٥٧٢ إذ يرى أن توافر سبب الإباحة لا يعنى انتفاء القصد .

(٣) انظر د . محمد عصفور — الحرية — ص ٦٨ .

ومجموع هذه القيود والتي تفرضها قوانين البوليس ، هو الذى يكون السلطة البوليسية التى تستند إلى القانون ، وهى تشمل ما يعرف بالضبط الإدارى .

« فهذه المقتضيات » تعد كما يرى البعض — بحق — ^(١) الإطار الذى لايجوز للأفراد أن يتخطوه فى ممارستهم لحرياتهم ، فإذا هم تجاوزوه ، مسوا اعتبارات السلطة والنظام وجاز للإدارة أن تردهم على أعقابهم بالطريق الإدارى أو أن تقدمهم للقضاء الجنائى ليستوفوا عقابهم ^(٢).

ولقد كانت هذه الفكرة — من غير شك — ماثلة لدى واضعى إعلان الحقوق الفرنسى عندما فرضوا التزامين على من يمارس هذه الحرية وهما :

أ — المحافظة على النظام والأمن العام .

ب — احترام حريات وحقوق الأفراد الآخرين .
وهما عينهما هدف أى تنظيم قانونى ^(٣).

(١) المرجع السابق ص ٦٨ .

(٢) استعمل مجلس الدولة الفرنسى اصطلاح « سلطات الضبط الإدارى » ليستخلص من طبيعتها العامة أن أهدافها المحافظة على النظام (بما فيه من أمن عام وصحة عامة وسكينة عامة) لانظر القضاء الإدارى ومجلس الدولة سنة ٧٩ ص ٦٢٢ — ٦٢٣ للدكتور مصطفى أبو زيد فهمى ، وقارن المحكمة العليا فى الولايات المتحدة الأمريكية إذ تقرر أن السب والقذف وسائر المعانى المخلة بالآداب ، قد اعتبرت على الدوام ، اعتداء على القانون لاتشملاها حماية دستورية — راجع الحكم فى قضية chaplinisky V . new 315 U . S . 68 منشور بمقال جاسيرو برتون — نقلا عن د . عماد عبد الحميد النجار — النقد المباح ص ٣٧٠ . وفى هذا المعنى حكم فى مصر بأن حرية الفكر لاحد لها فالإنسان أن يفكر كيفما شاء ولا جناح عليه ، غير أن حرية القول محدودة كحرية الصحافة ، فلكل واحد الحق فى أن يبرز فكره إلى الوجود وأن يقول ما يريد ويخطب فى أى موضوع ولكن على شرط ألا ينتقد بألفاظ من شأنها إهانة الغير ، ولا يكون فى خطابه مايكدر صفو العموم ، أو ينفذ الناس من الناس بإثارة الخواطر « جنح استئناف مصر فى ١٢ — ٥ — ١٩٠٩ — منشور بمجلة الحقوق والاقتصاد ص ٣٤ ص ١٣٨

(٣) انظر Ferid دروس لطلبة الدكتوراه بحقوق القاهرة سنة ١٩٥٨ ص ٣٥ — ٣٦ وقارن أيضا فى هذا المعنى د . مصطفى أبوزيد فهمى — فن الحكم فى الإسلام ص ٤٨٥ ويرى الدكتور — محمد عصفور — أنه يظهر من التحليل الدقيق لهذين الالتزامين أنهما يمتدیان إلى مصدرين مختلفين =

وعلى ذلك فلدينا أن حرية الرأي فى الميدان السياسى محدودة بحددين حد
سلبى ، وآخر إيجابى . وهما يمدانها بأهم خصيصة لها ، وهى ابتغاء تحقيق
الصالح العام دون ماضر بالغير ..

فأما الحد السلبى^(١) فله شقان كما أسلفنا هما :—

= فرعاية حريات الآخرين لاتعد تقييدا للحرية — فى رأيه — بقدر ماهى تنظيم مشروع لاستعمالها . إذ
المفروض ألا يترتب على ممارسة فرد لحرية حرمان فرد آخر من هذه الحرية . ولذلك كان هذا التحفظ
نوعا من التكافل بين أفراد المجتمع الواحد فى حرياتهم بشرط أن يطبق تطبيقا محايدا ، ولا يؤثر بالفعل طبقة
أو طائفة أو فردا . فعندئذ لا يعدو الأمر أن يكون تنظيما للحريات وليس تقييدا لها . وحتى إذا اعتبر قيда
فهو قيد لجميع الحريات تتساوى تضحياتها فيها .
أما المحافظة على النظام العام والأمن العام فهو — فى رأيه أيضا فكرة تختلف عن فكرة التكافل بين
الحريات — فليس أساسها تنظيم العلاقة بين من يمارسون الحريات فحسب ، بل وتنظيم العلاقة بين من
يمارس الحرية ، والجماعة التى تمارس فيها هذه الحرية . ولذلك صور النظام العام منذ البداية ، فكرة
قانونية محايدة تكفل مصلحة ذاتية للجماعة مستقلة عن الأفراد المكونين لها (الحرية
ص ١١٧ — ١١٨ بالهامش) . ولكننا وإن وافقناه فى الشق الأول الخاص برعاية حريات الأفراد واعتبرنا
ذلك نوعا من التكافل بين أفراد المجتمع الواحد (انظر أيضا د . نعيم عطية فى النظرية العامة للحريات
الفردية ص ١٣) ، إلا أننا نود أن نبرز هنا حقيقة هامة ، هى أن الالتزامين المذكورين ينتميان إلى أصل واحد
هو تنظيم العلاقة بين الفرد الذى يمارس الحرية وبين الوسط الذى تمارس فيه تلك الحرية . وهذا الوسط
يتكون من عنصرين ، أفراد بوصفهم أفراد وجماعة بوصفها وحدة مستقلة عن الأفراد المكونين لها .. فكما
أن هنالك التزاما برعاية حق الفرد الآخر يكون هناك التزام أيضا برعاية حق الجماعة أى بالمحافظة على
النظام العام .

وهذان الالتزامان يمثلان فى رأينا الحد السلبى لحرية الرأي فى الميدان السياسى
(١) ولقد أبرز الدكتور على راشد هذه الحقيقة وأكدها فذكر « أن حرية التعبير عن الأفكار والآراء
والمعتقدات ونشرها بين الناس ، لا يمكن أن تحد منها إلا ضرورة حماية المصالح العليا للمجتمع ، وحماية
المصالح الفردية الجديرة بهذه الحماية ، عن طريق التجريم والعقاب . ولهذا كان من المشروع والمألوف
أن يعاقب القانون فى الشرائع المختلفة ، ومهما تباينت نظم الحكم واضطربت بين الحرية والعسف على
نشر ما فيه إخلال بالنظام العام والآداب العامة ، أو ما فيه مساس بشرف الأفراد واعتبارهم وأعراضهم .

ومن المحقق أنه متى أمكن تحديد المقصود بالنظام العام والآداب العامة من جهة ، وحصر الحقوق
والمصالح الفردية الجديرة بالحماية من جهة أخرى ، فما عساه أن يخل بهما فيما لو أطلقت حرية الرأي بغير
قيد ، فإنه يسهل عندئذ استبطاء أهم الحدود التى ينبغى أن يلتزمها المشرع فيما يقيد به هذه الحرية من
تشريعات التجريم » — نقلا عن د . محمد عصفور — الحرية ص — ١٥٤ .

أ — عدم الإضرار بحقوق الأفراد واعتبارهم فيما خرج عن دائرة أعمال الوظيفة العامة أو النيابة العامة أو الخدمة العامة أو ما يؤثر من حياتهم الخاصة على تلك الأعمال^(١) وهى أمور تكفل القانون الجنائى برعايتها وتجريم العدوان عليها — وجعل لذلك نماذج محددة هى الجرائم الماسة بالشرف والاعتبار كجرائم القذف والسب والإهانة والتحريض . وهذه لاختلاف بشأنها فى شتى النظم والمجتمعات ، وهى أدخل فى كتب الشروح الجنائية منها فى بحث هادف كهذا.. وعلى ذلك نحيل بشأنها إلى كتب القانون الجنائى .

ب — عدم الإضرار بمثل الجماعة العليا وأمنها السياسى والاقتصادى والاجتماعى أو مراعاة اعتبارات النظام العام ، والتقييد بها فى ممارسة التعبير عن الرأى السياسى خاصة

ولقد بلغ من أهمية هذا الشق أن اعتبره البعض المصدر الأساسى للقيود التى ترد على حرية الرأى السياسى فى النظم الديمقراطية^(٢) ولما كانت هذه القيم اوالمثل العليا متغيرة بتغير الزمان والمكان والمناسبات ، فإنه يصعب وضع معيار جامد ومحدد لهذا « النظام العام » . ونظرا لمرونته وسهولة تطويعه للاتجاهات السياسية ، بل تستر الأخيرة من خلفه ، وتدثرها بردائه فى كثير من الأحيان ، فقد ثار بصدد الكثير من الجدل الفقهى ، ونعرض لتبسيطه فى الفصل الأول .

(١) راجع ٣٠٢م — ٢٠ ع مصرى حيث تنص على ألايتعدى الطعن « أعمال الوظيفة أو النيابة أو الخدمة العامة » ، وقارن تعليقات الحقانية على هذه المادة ود . محمود نجيب حسنى شرح قانون العقوبات — الخاص سنة ٧٨ — ص ٥٩٣ ، ص ٦٣٣ ، د . أحمد فتحى سرور — الوسيط فى شرح قانون العقوبات — القسم الخاص سنة ١٩٦٨ ص ٥٧٧ ومابعدها ، وأيضا د . محمد مصطفى القللى — المسئولية الجنائية ص ١٤٣ .

(٢) انظر د . محمد عصفور — المرجع السابق ص ١١٨ حيث يقول : ويبدو من مطالعة الشروح الغريبة فى الحريات ، أن فكرة النظم العام « هى التى تعد — فى النظم الديمقراطية — المصدر الأساسى للقيود التى ترد على الحريات .. كما يقول أيضا — وبحق — أن هذه الفكرة (النظم العام) بمعناها الواسع ، تعتبر بهذه الصفة أساسا لكل القيود التى تفرض على الإرادات الفردية ، والنظم القانونى نفسه .

أما الحد الإيجابي : ^(١) فيتمثل فيما يعرف « بالمصلحة العامة » أو الصالح المشترك للجماعة . إذ أن هذا الصالح المشترك هو الغاية المستهدفة من تقرير حرية الرأي السياسى وإباحة مايشتمل عليه من نقد — وفق ماتقضى به الفلسفة الديمقراطية والإسلام أيضا . ولذا فإنه (الصالح المشترك) يعتبر فى ظل هذه الغاية — وإلى جانب عناصر أخرى لاتقل عنه فى الأهمية القانونية — سبب إباحة لجرائم القذف والسب والإهانة والتحريض ، ذلك أن المصلحة العامة تتأذى بتوقيع العقاب على من يرتكب هذه الجرائم بالنظر إلى الخدمة التى أداها إلى المجتمع ، وقد تكون فى بعض الحالات بالغة الأهمية .

وعلى ذلك فقد عبر البعض عن هذا القذف بأنه « قذف مشروع » أو « قذف ملائم » ^(٢) كما عبر عنه البعض « بحق النقد » ^(٣) ولقد حسم التشريع الجنائى ذلك كما رسخته أحكام القضاء ^(٤) ونحن فى هذا التأصيل لانتعير القانون مصدرا للإدانة فحسب — كما فعل البعض — عندما حصروا حدود الحرية فى الالتزامين المكونين للحد السلبي ^(٥) وإنما نعتبره مصدرا للبراءة أيضا إذا أمعنا النظر فى حدها الإيجابى ^(٦) وهو ماينبغى علينا إبرازه .

(١) راجع د . عماد عبد الحميد النجار — النقد المباح ص ١١٧ .

(٢) (٣) قارن د . محمود نجيب حسنى — شرح قانون العقوبات — القسم الخاص (جرائم الاعتداء على الأشخاص) سنة ١٩٧٨ — دار النهضة العربية ص ٥٧٢ — ٥٧٣ وقد أشار إلى Mimmin note D 1939

(٤) تنص المادة — ٣٠٢ — ٢ ع مصرى على إباحة النقد (الطعن) فى أعمال موظف عام أو من فى حكمه بقولها « ومع ذلك فالطعن فى أعمال موظف عام أو شخص ذى صفة نيابة عامة أو مكلف بخدمة عامة — لايدخل تحت حكم هذه المادة — إذا حصل بسلامة نية وكان لايتعدى أعمال الوظيفة أو النيابة أو الخدمة العامة وبشرط إثبات حقيقة كل فعل أشير إليه » .

(٥) قارن د . نعيم عطية — فى النظرية العامة للحريات الفردية ص ٢٣٢ .

(٦) راجع د . حسن صادق المرصفاوى — قانون العقوبات القسم الخاص سنة ١٩٧٨ — منشأة المعارف — الإسكندرية — ص ٦٥٧ حيث يقول على أنه لما كان الموظف أو من فى حكمه ، يباشر عمله فى سبيل مصلحة الجماعة فإن هذه المصلحة تقتضى الكشف عن الأعمال المخالفة للقانون .. فأجيز للقاذف — حتى يخرج تصرفه عن نطاق الأفعال المعاقب عليها قانونا — أن يثبت حقيقة كل فعل أسند إلى =

وفضلا عن ذلك فإن هذا الحد الإيجابي يعتبر — بحق — الباعث الحقيقي لحركة المجتمع وتطوره في حيوية متدفقة نحو الأفضل وما ينبغي أن يكون ، لاجموده عند وضع معين ، أو سكونه وركوعه أمام ماهو كائن فحسب .

النظام العام

لئن كان هذا البحث لا يتسع لاستيعاب الآراء العديدة التي أعطيت لفكرة النظام العام ، إلا أن الواجب يقتضينا أن نعرض للاتجاهات العامة التي تمثلها هذه الفكرة بمعناها الواسع .

والنظام العام كما يعرفه Burdeau — يعد المعبر عن روح النظام القانوني القائم في لحظة معينة ، أو هو مجموعة المبادئ القانونية التي مجتمعا معينا .
L'ordre public est la synthèse des themes juridiques qui définissent une société donnée .

أو بتعبير A. Simon هو مجموعة الخصائص المميزة لفكرة القانون في جماعة معينة (١)

والحقيقة أنه على الرغم من التنوع البالغ في الأسس الفلسفية والأوضاع

= الموظف وأن يكون في تصرفه مبتغيا الكشف عن أعمال الموظف تحقيقا للمصلحة العامة — وقارن نقض ٧ — ٥ — ١٩٢٧ م — الطعن ٣٥١ س ٤٤ ق) .

(١) انظر د . محمد عصفور — الحرية ص ١١٨ — ١١٩ وقارن د . سمير تناغو — النظرية العامة للقانون ص ٩١ — منشأة المعارف بالأسكندرية سنة ١٩٧٤ — حيث يقول إن فكرة النظام العام تعبر بصفة عامة عن الأسس الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية التي يقوم عليها نظام المجتمع .. ويذكر أن دائرة النظام العام تضيق إلى أقصى حد إذا كان المذهب الفردي هو السائد في الدولة وتوسع إذا كان المذهب السائد هو المذهب الاشتراكي .

وقارن أيضا د . مصطفى أبو زيد فهمي — القضاء الإداري ومجلس الدولة سنة ١٩٧٩ الطبعة الرابعة — منشأة المعارف — إسكندرية ص ٦٢٢ ، ٦٢٣ حيث يقول استعمل مجلس الدولة الفرنسي اصطلاح سلطات الضبط الإداري ليستخلص من طبيعتها العامة أن أهدافها المحافظة على النظام بما فيه من « أمن عام وصحة عامة وسكينة عامة » وعلى ذلك فاستعملنا لمداول النظام العام كما أوردناه في المتن يتسع ليشمل أيضا مدلول الضبط الإداري ، السلطة البوليسية المستندة إلى القانون

الاقتصادية والمبادئ السياسية (التى تصبغ مثل المجتمعات العليا وقيمها وأوضاعها صبغة خاصة) ، فإن هناك قيما وأوضاعا مشتركة بين هذه المجتمعات كلها تعتبر المحافظة عليها داخلة فى نطاق « النظام العام » ، ولهذا النطاق المشترك وجهان :

فأما الوجه الأول : فتكاد لا تتفاوت فيه المجتمعات أصلا وهو توقي أوجه العنف والقوة والعدوان المادى . فالمحافظة على الأمن العام والسلام أو الاستقرار الاجتماعى ، والسكينة الاجتماعية داخل الجماعة ، أمر لا يمكن أن تختلف فيه أشد المجتمعات تباعدا من الناحية السياسية أو الاجتماعية .

ولاثير رسم هذا الوجه صعوبات كثيرة نظرا لابتناؤه على عناصر ثابتة وأمارات ظاهرة فضلا عن أن حمايته تنصرف إلى حماية الأوضاع الرتيبة لحياة المجتمع ، وعلاقات الأفراد بعضهم ببعض ، أو علاقاتهم بالسلطة العامة ، من أوجه العدوان المادى عليها .

ويبدو أن هذا الوجه وحده هو الذى انصرف إليه الفكر الديموقراطى فى تصويره القانونى لفكرة النظام العام .

وأما الوجه الثانى : أو الدائرة الأخرى للنظام العام فهى تلك تتصل بحماية السلطة فى المجتمع . وفى هذا المجال بالذات ، تتفاوت الفلسفات والنظم تفاوتاً بالغا . ومرد هذا التفاوت أن « السلطة » ليست مجرد قوة مادية صماء ومحايده ، وإنما هى المعبرة عن فلسفة النظام كله والحامية لقيمه الأساسية ، وللأوضاع السياسية والاجتماعية التى يرتفع بها الحكماء إلى مصاف تلك القيم الأساسية .

والواقع أنه يستحيل تجريد « السلطة » من مضمونها الاجتماعى أو السياسى فهى ثمرة العلاقات الاجتماعية .. وهى فى نفس الوقت أدواتها المسخرة لحمايتها . ومن الطبيعى أن تتعصب السلطة لقيم معينة وأوضاع سياسية أو اجتماعية بذاتها . ولهذا السبب تعكس حماية السلطة فى مجتمع ماخصائص هذا المجتمع وقيمه . إذ أن هذه الحماية مقصود بها فى النهاية حماية تلك القيم .

ولو أنه أمكن تجريد السلطة من إطارها السياسى والاجتماعى لكان من المحتوم أن تكون حماية هذه السلطة مقصورة على دفع العدوان المادى عليها فحسب^(١) ومثل هذه الحماية تدخل حتما فى عداد حماية النظام العام الذى هو نظام الجماعة وأمنها .

غير أنه يندر أن يتحقق هذا الغرض . ونجد فى كل نظام حماية خاصة ومتميزة للسلطة^(٢) ، باعتبارها أمرا مستقلا عن أمن الجماعة ، ومقصودا بها حماية أوضاع بذاتها إما أوضاع الحكام الشخصية ، أو أوضاع طوائف متميزة فى المجتمع (غالبا تكون هى جماعات الضغط) . وفى عبارة أخرى إن حماية السلطة لا يقصد بها مجرد حماية أداة من الأدوات الضرورية للمحافظة على المجتمع ، أو حمايتها لفرع من فروع الجماعة ، وإنما يقصد بها حمايتها فى ذاتها . إما باعتبارها بهذه الصفة قيمة من أسمى قيم المجتمع ، أو باعتبارها أداة لحماية مصالح خاصة فى نطاق هذا المجتمع (سواء كانت للحكام أنفسهم كما أشرنا أو لبعض طوائفه القوية المتميزة) ، فتسموا على المصالح العادية فى هذا المجتمع .

ويبدو هذا بوضوح فى كثير من القيود التى تفرض على حرية الراى السياسى فى صورها المختلفة بحجة وقاية الأمن والنظام العام ، مع أنها فى الحقيقة لحماية السلطة ليس إلا !!^(٣) .

(١) انظر — د . محمد عصفور — الحرية — المرجع السابق ص ١٣٤ .

(٢) قارن د . محمد عصفور — الضبط الإدارى — بقسم الدراسات العليا بجامعة القاهرة ٦٩ — ٧٠ ص ٢٥١ وانظر أيضا حسين جميل — حقوق الإنسان والقانون الجنائى سنة ١٩٧٢ ص ٥٧ ، ٥٨ .

(٣) قارن أيضا مقال د . محمد عصفور بجريدة الشعب المصرية العدد — ١١٧ بتاريخ ٢١ — ٧ — ٨١ تحت عنوان « كفاكم عدوانا مع القضاء والدستور حيث يقول » .. فمن المؤكد أن الديمقراطية تدل على تجسيد للأمة فى أشخاص حكامها توصلنا إلى اعتبار انتقاد الحكام وسياساتهم هجوما على الأمة وعدم ولاء لها .. إن تجسيد الحكام هو مذهب فاشى عفى عليه الزمن وهو مجرد حيلة لإخراص الألسنة وكسر الأقلام ولا يمكن وفقا لأى منطق أن يعتبر انتقاد الحكام أو =

وهكذا فإننا نرى أنه إذا كانت مناقشة المبادئ غير الرئيسية يمكن أن تكون ميسرة ومستفيضة ، فإن مناقشة المبادئ الرئيسية ، عندما تمس جوهر النظام الاجتماعي القائم في مجتمع ما ، تلقى كل صعوبة بل وكل اعتداء من جانب السلطة الحاكمة .. وإننا نرى بالمثل أن مهاجمة مصلحة الطبقة الحاكمة تثير غضبها . وسرعان ما تخطو إلى حيز التطبيق في هذا الجو « نظرية منطق الدولة » أو بعبارة أصح نظرية « تحكم الدولة » ويقوم تفور متبادل بين الحرية ونظرية تحكم الدولة . لأن هذه الأخيرة تعنى ابتداء استبعاد المناقشة المتعلقة ، ولا تستهدف العدالة ولا الحقيقة — بل تهدف إلى حمل الخصوم على التسليم بالقوة^(١)

مدى صحة الادعاء بأن قيود حرية الرأي السياسي تستهدف وقاية النظام العام أو أمن الجماعة المادى

الواقع أننا لو قمنا بتحليل جميع القيود التي ترد على حرية الرأي في الميدان السياسي بصفة خاصة ، والتي يدعى أنها مفروضة لوقاية النظام العام أو أمن الجماعة المادى ، لوجدنا أن القليل منها هو الذى ينصرف إلى تحقيق هذا الغرض . ومن قبيل ذلك جرائم السب والقذف والتحريض على ارتكاب جرائم أخرى معينة إذا كانت عن طريق إبداء الرأي والنشر في الصحف — وكانت قد افتقدت شروط إباحتها طبقا للقانون — وكذلك في مجال الاجتماع مثلا ، كفض الاجتماع الذى ينتهى إلى شجار اشتبك فيه الحاضرون . وفي مجال تكوين

= تصرفاتهم انعداماً للولاء للوطن .. فأى حاكم لا يمكن أن يحتكر الوطنية أو الولاء في شخصه .. ونظم الحكم أو أشخاص الحكام أمور عارضة وزائلة ومتغيرة لا يمكن أن يطلب الولاء لها على أنه ولاء للأمة أو علامة الوطنية ..

(١) انظر لاسكى — الحرية في الدولة الحديثة ص ١٧٦ — ١٧٧ .

- Lasky : Liberty in the modern state - London 1938 P . 176 - 177

الجمعيات أيضا كحل جمعية تقوم بتجهيز « ميليشيا » خاصة من أعضائها ، أو تضبط أسلحتها المعدة لانقلاب مسلح .

ففى هذه الحالات وأمثالها يظهر أن تدخل جهة الإدارة أو القضاء أمر طبيعى لأن ممارسة الحرية قد انتهت بالفعل إلى ارتكاب جريمة من جرائم القانون العام ، أو الشروع فيها ، أو إلى وقوع إخلال مادي بالأمن .

غير أن عدد هذه الحالات قليل نسبيا إذا هو قورن بالحالات الكثيرة التى تقر فيها الدولة الحديثة أو القضاء — تدخل الإدارة لمنع ممارسة حرية الرأى السياسى فى صورة ما من صور التعبير عنه ، أو إنهاؤها والعقاب على ممارستها .

ولقد صار مألوفاً أن يسخو الشارع والقاضى على جهة الإدارة بسلطات تقديرية واسعة فى مجال ممارسة حرية التعبير عن الرأى فى الميدان السياسى ، ولمنع ممارستها بحجة توقي اختلال محتمل بالأمن أو النظام .

غير أن ماهو أخطر من ذلك ، وماهو أكثر احتمالا فى الوقوع .. بل وجد بالفعل فى أعرق الديمقراطيات ، أن تستعمل سلطة الحكم هذه السلطات البوليسية الواسعة — لاعتبارات سياسية أو اجتماعية محضة منقطعة الصلة بالنظام العام^(١) أو الأمن بمفهومه الديمقراطى — للحيلولة دون استعمال مستقبل لحرية الرأى السياسى ، وحجتها فى ذلك تفادى خطر الإخلال بالنظام .

ولئن كان الشارع أو القاضى سخيا على جهة الإدارة بسلطات تقديرية واسعة فى مجال ممارسة حرية الرأى السياسى إلا أن هذه السلطة التقديرية ليست بمنجى من رقابة مجلس الدولة — فيما تصدره الإدارة من قرارات أو تتخذه من تصرفات استنادا إلى سلطتها التقديرية — وإعماله لقاعدة تخصيص الأهداف^(٢)

(١) قارن د . محمد عصفور — الحرية ص ١٣٨ .

(٢) لقد أبرز هذا العلامة جيز بشكل واضح — انظر مجلة القانون العام ١٩٤٤ — ص ٥٩ .
وقارن أيضا حكم محكمة القضاء الإدارى — انظر مجموعة أحكام محكمة القضاء الإدارى السنة العاشرة ص ٢٩٩ بند ٣١٠ — حيث تقول فى حكم لها :

ولعل فى كثير مما تفرضه الديموقراطيات من قيود بحجة وقاية الأمن والنظام مايتجاوز بكثير هذا الغرض . فإنه مع التحليل الدقيق ، يبدو أن هذه القيود تستهدف تحقيق غايات سياسية^(١) هى فى جلها تمكين السيطرة للحكام . الأمر

= « أن الانحراف فى استعمال السلطة — كعيب يلحق القرار الإدارى ويتميز بطبيعته عن غيره من العيوب التى تلحق القرارات الإدارية — لا يكون فقط حيث تصدر القرارات لغايات شخصية ترمى إلى الانتقام أو فى تحقيق نفع شخصى أو أغراض سياسية أو حزبية أو نحو ذلك . بل يتحقق هذا العيب أيضا إذا صدر القرار مخالفاً لروح القانون . فالقاعدة أن القانون فى كثير من أعمال الإدارة لا يكتفى بتحقيق المصلحة العامة فى نطاقها الواسع ، بل يخصص هدفاً معيناً يجعله نطاقاً لعمل إدارى معين ، وفى هذه الحالة يجب ألا يستهدف القرار الإدارى المصلحة العامة فحسب ، بل أيضا الهدف الخاص الذى عينه القانون لهذا القرار عملاً بقاعدة تخصيص الأهداف التى رسمت القرار وتقيده . فإذا خرج القرار الإدارى على هذه القاعدة ولو كان هدفه تحقيق المصلحة العامة فى ذاتها كان القرار مشوباً بعيب الانحراف ووقع باطلاً » انظر أيضا د. مصطفى أبو زيد فهمى — القضاء الإدارى سنة ١٩٧٩ ص ٦٢١ .

(١) قارن د. محمد عصفور — الحرية — المرجع السابق ص ١٣٨ حيث يقول : « ونحن نرى أن استغلال الدولة لسلطانها البوليسية لأغراض سياسية أمر طبيعى نابع من طبيعة النشاط السياسى الذى يفرضه النظام الديموقراطى ذلك أن الحريات ليست أموراً مجردة تمارس فى فراغ وإنما هى حقوق سياسية وتمارس لأغراض سياسية ولم يعد يمارسها الأفراد متفرقين وإنما يمارسونها مجتمعين فى منظمات قوية ضخمة تخشى الدولة بأسها . ولذلك فإنه يبدو من المرجح أن سلطة الحكم (التى ستمارس هذه الحقوق فى مواجهتها) ستستعين بسلطات البوليس للحد من أى نشاط سياسى معارض . أو تقدره خطراً على النظام السياسى أو الاجتماعى الذى تستمد منه سلطة الحكم وجودها » . انظر أيضا حسين جميل — حقوق الإنسان والقانون الجنائى ص ٥٧ ، ٥٨) . ويعارض هذا رأى M. R. N. Baldwin حيث رأى ضرورة التمييز بين التعبير عن الرأى وبين الأفعال ، فالأفعال وحدها هى التى تعاقب وليست الآراء لأنه يجب منح الحرية لأعداء الديموقراطية بفرض حماية الحريات الديموقراطية . نقلاً عن د. عبد المنعم فهمى مصطفى — عمال الإدارة وحرية الرأى ص ٩١ وقد أشار أنه نقل ذلك عن Charles Fourraire وانظر أيضا الأستاذ محمد عبد الله — حرية الفكر ص ١٠٤ ، د. عبد الحميد بلوى — حرية القول — مجلة مصر المعاصرة السنة ٣٦ (سنة ١٩٤٥ ص ٣٠) وقارن أيضا لاسكى — أصول السياسة ص ١١٨ . كما يرى (Baldwin) أنه حتى فى وقت الحرب فإن حرية الرأى تصبح أكثر لزوماً إذا كانت الحكومة تريد الالتحام بالشعب وبالمبادئ الديموقراطية . إذ لا يجب مجابهة الآراء المخربة بالإلقاء وإنما تجابه علناً بالمعقولة . قارن أيضا د. جمال العطفى فى معرض تعليقه على قانون الوحدة الوطنية المصرى رقم ٣٤ لسنة ٧٢ حيث يقول « ومع ذلك فإن قانون حماية الوحدة الوطنية الذى يعاقب على الالتجاء إلى العنف أو على منظمات سياسية خارج نطاق الاتحاد الاشتراكى قد خلا من النص على تجريم التحييد . فالمحظور هو إقامة التنظيم غير الشرعى أو استعمال العنف . — راجع مؤلفه — آراء فى الشرعية وفى الحرية ص ٦٩٢ . =

الذى يجعلنا نلاحظ بوضوح أن هذه القيود تمثل شذوذاً فى النظام الديموقراطى بما تخوله لجهة الإدارة من سلطات واسعة قد تصل إلى درجة الدكتاتورية .

والحقيقة أن المطالع للقوانين التى تنظم الحريات فى الديموقراطيات المعاصرة ، سوف يفزع أن يعلم أن الحريات العامة وعلى وجه الخصوص حرية الرأى السياسى معطلة أو شبه مشلولة ، وأنها أصبحت فى وضعها العملى تناقض أصولها النظرية التى ارتفعت بها إلى مستوى الواجبات لا مجرد رخص تعلق ممارستها أو إنهاؤها على مشيئة الإدارة وحدها .

وتأييداً لما تقدم نعرض الآن لبعض القيود التى تفرضها الديموقراطيات على حرية التعبير عن الرأى السياسى بحجة المحافظة على النظام العام فيما تدعيه والتى يتضح منها أن الصلة تكاد تكون معدومة بين هذه القيود ، وبين دفع خطر يهدد الأمن أو النظام .. فضلاً عن أن هذه القيود تمثل سلطات واسعة تستطيع جهة الإدارة أن تسخرها لأغراض سياسية .

ونكتفى — قياماً بهذا التوضيح — برسم الخطوط العامة لهذه القيود بالنسبة لحرية الرأى السياسى فى بعض مظاهرها أو وسائل التعبير عنها .

(١)

أولاً : ففى مجال حرية الصحافة :

وهى ذات شقين — حرية إصدار الصحف ، حرية الصحف القائمة فعلاً فى أن تباشر نشاطها دون تدخل أو تعويق إدارى .

= ونرى أن هذا الرأى الأخير ليس جديداً فقد سبق إليه جانب من الفقه الديموقراطى (راجع . المبحث الثانى من الفصل الأول من الباب الأول من هذه الرسالة المذهب الواقعى أو النفعى) بل إن الفقه الإسلامى قد سبق الجميع إليه على ماسنينه فى موضعه من هذا الفصل بعد قليل . ألم يقر الإمام على كرم الله وجهه بحرية الرأى السياسى لكل أفراد الرعية حتى أعدائه ومحاربيه من الخوارج ، وعمد إلى مناظرتهم قبل حربهم !؟ (١) بالنسبة لأوضاع الصحافة فى العالم راجع

- United Nations : Freedom of information : A compilation 1950 2 vols .

- F. Terrou et Lucien Solal : Legislation for press, film and Radio, unisco, 1951 .

= - J. Bourquin : La Liberté de la press : presses Universitaires de paris, 1950 .

غير أنه ترد على هذه الحرية بشقيها قيود ثقيلة فى معظم الديمقراطيات .

أ - بالنسبة لحرية إصدار الصحف :

نجد أن القيود القانونية التى تعترضها من التعدد^(١) والقوة بحيث تشكك فى قيمتها الحقيقية^(٢) وهى تشترك كلها فى تخويل الإدارة سلطة تمكنها من التحكم فى حياة الصحف التى هى فى سبيل الإصدار .

وإذا كانت نظم ديمقراطية قليلة قد خلت من كثير من هذه القيود القانونية ، إلا أن الكثير منها يتجه الآن نحو التشدد فى استلزامها^(٣) .

ب - أما حرية الصحف فى مباشرة نشاطها دون تدخل أو تعويق إدارى :

فهى الجانب الهام من حرية الصحافة . وهى التى تتعرض لعدد من القيود بعضها يفرض على الصحف قبل إصدارها كالرقابة^(٤) أما السلطات التى تمارسها الإدارة على الصحافة بعد إصدارها فتتدرج فى شدتها من الإنذار إلى التعطيل أو الوقف الإدارى إلى الإلغاء أى إعدام الصحيفة . كما تمارس الإدارة أحيانا - إما

- M. Ernst : The first freedom, 1946 .

حرية الصحافة - د. عبد الله البستاني - رسالة جامعة القاهرة .

- R. Pinto; La Liberté d'opinion et d'information 1955 .

- I. Rotenberg : The Newspaper 1946.

- J. Gerald : The press and the constitution 1948 .

(١) مثل استلزام الترخيص ومقتضياته العديدة من شروط فنية ومالية وشروط تتعلق بشخص رئيس التحرير ومحررى الصحيفة .. من حيث السمعة .. وغيرها من الشروط المرنة .

(٢ ، ٣) راجع د. محمد عصفور - الحرية - ص ١٧٩ - ١٤٠ .

(٤) وهى أهم القيود التى تفرض على الصحف قبل إصدارها ونعنى بذلك تخويل الإدارة سلطة منع ما يعترض على نشره .. ومن أخطر الصور لذلك أن تلجأ النظم الديمقراطية إلى بعض محظورات فى بعض مواد معينة سياسية أو اجتماعية وقد تكون الرقابة مفروضة فعلا لا قانونا - بتوجيه من السلطات الحاكمة إلى دور الصحف .. ويشير Konvitz إلى أن هذه الحالة تسود الولايات المتحدة الأمريكية فى كثير من المسائل الهامة (راجع

Konvitz : Fundamental Liberties of free people p. 188 - 192

استنادا إلى نص في القانون أو إلى سلطتها في الضبط الإدارى — سلطة الحجز الإدارى أو المصادرة^(١)

وحقيق بالإشارة أن القيود المفروضة على حرية الصحافة فى وجهيها سالف الإشارة إليهما — قد بلغ من تعددها أن صارت هذه الحرية أقرب إلى الأوهام منها إلى الحقائق لأنها صارت حرية موجهة فعلا إن لم تكن موجهة قانونا .

وليس من المقبول كما يقرر البعض^(٢) — بحق — الادعاء بأن مصدر كل هذه القيود هو حماية الأمن أو النظام إذ أنه لم يبلغ حدا من الاختلال يبرر هذه القيود الثقيلة ، كما أن سلطة الدولة الديمقراطية لم تتدهور وتبلغ حدا من الوهن فتضطر لأن تفرض على الآراء قيودا كثيرة على هذا النحو . وإنما مرد هذه القيود — فى الحقيقة — هو اعتبارات سياسية محضة تتعلق بتأمين السلطة على نفسها حيال المنظمات والجماعات القوية . ولا يستطيع أحد بعد ذلك أن يدعى أن فكرة الحرية فى مجال الرأى السياسى ، لاتزال على حسب وضعها الأصلى فى الفكر الديمقراطى ، مع وجود هذه القيود الثقيلة التى تكبلها . فمن المعلوم أنه لاقيام للحريات فى الديمقراطيات إلا بأمرين هما :

* أن تمارس الحرية دون ترخيص .

* أن تؤمن ممارستها إلى أقصى المدى الذى لا يخل بحريات الآخرين أو بالأمن .

وليس هناك شئ من هذا المعنى المزدوج للحرية فى ظل التشريعات الحديثة المنظمة لحرية الرأى فى الميدان السياسى . وذلك بعد أن خولت الإدارة — تشريعيا — سلطتى القمع والتوقى فى هذا المجال .

(١) يراجع فى الحجز الإدارى . د. عبد الله البساتى — حرية الصحافة ص ١٣٩ — ١٤٢ وقد أشار إلى تعليق « فالين » على حكم محكمة تنازع الاختصاص « الذى أقر سلطة الإدارة فى ضبط الصحف أو حجزها إداريا رغم عدم النص على ذلك فى قانون المطبوعات .

(٢) د. محمد عصفور — الحرية ص ١٤٨ .

وبهنا أن تؤكد أن توسع السلطة البوليسية توسعا بعيدا في الديموقراطيات المعاصرة لم يقتصر على دولة دون غيرها ، ولا هو اعتمد على سلطة المشرع فحسب — فالسلطة البوليسية لاتعتمد تأييدا من القضاء ، سواء وجدت لها سندا تشريعيا بعيدا أو لم تجد .

ولعل أهم مثل يوضح ذلك فيما يقول البعض ^(١) « توسع السلطة البوليسية في النظام الانجليزي توسعا خطيرا . وهذا التوسع يكذب الادعاء بعصمة هذا النظام من السلطات التقديرية للإدارة — تلك العصمة التي زعم Dicey أنها تفرق بين نظام انجلترا الحر ونظم القارة الاستبدادية » ^(٢) .

(٣)

ثانيا : وفي مجال حرية تكوين الجمعيات :

فسلطة الإدارة على تكوين الجمعيات (سواء من حيث إنشائها أو إنهائها) لاتقل في اتساعها عن سلطة الإدارة بالنسبة لحرية الصحافة ..

أ — فمن حيث الإنشاء :

نجد أن التنظيمات التشريعية في مختلف الدول (سواء في انجلترا أو في فرنسا) من الاتساع والشمول بحيث يصعب القول بأن نظام هذه الحرية هو مجرد نظام إخطار ، وإنما هو نظام ترخيص بالفعل — ذلك أن تخويل جهة الإدارة سلطة تقديرية في منح الأهلية القانونية الخاصة للجمعيات يمكنها من أن تتحكم في أمور الجمعيات دون أن تخضع لرقابة فعالة من جانب القضاء .

وفضلا عن ذلك فإن الإدارة تمارس بالنسبة للجمعية سلطة واسعة للغاية خلال حياتها .

(١) د. محمد عصفور الحرية المرجع السابق ص ١٤٨ .

(٢) يرجع في تفصيل غزو السلطة البوليسية للحريات في انجلترا إلى

- Keir and Lawson : Cases in constitutional Law 2nd ed . 1953 p. 400 - 404 .

- Sir. A. Denning : Freedom under the Law 1954 - p. 41 - 44 .

(٣) للتفصيل انظر د. محمد عصفور — الحرية ص ١٤١ وما بعدها .

ب - وأما من حيث الحل :

فإن النظم القانونية تتفاوت فيما بينها فى الأسلوب الذى تنتهجه فى حل الجمعيات .

ففى النظام الانجليزى مثلا ، لاتخضع قرارات الحل لأية رقابة قضائية أما فى فرنسا فتخضع هذه القرارات التى تصدرها - استثناء - جهة الإدارة لرقابة القضاء .

وأيا كان الأسلوب الذى يتبع ، فإنه يلاحظ أن حماية النظام الاجتماعى أو السياسى تشغل مركزا هاما فى التشريعات التى تبيح حل الجمعيات وإن كانت هذه الحماية تختفى وراء عبارات واسعة وغامضة ، مثل - مخالفة غرض الجمعية للقوانين والآداب العامة (كما كان الشأن فى قانون الجمعيات الفرنسى سنة ١٨٨١) . وقد كان المشرع الفرنسى سنة ١٩٣٦ (فى تعديله لقانون الجمعيات سنة ١٩٠١) أكثر تحديدا بالنسبة للجمعيات التى يجوز حلها إداريا ، وهى الجمعيات والمنظمات التى تتركز على المظاهرات المسلحة فى الشوارع ، والتشكيلات العسكرية ، والجمعيات التى يكون غرضها المساس بسلامة أرض الوطن ، أو التى تحاول تغيير الشكل الجمهورى للحكومة بالقوة . فى حين أن التشريع الذى صدر فى عهد الاحتلال الألمانى (١١ / ٧ / ٤١) استعمل عبارة مرنة للغاية هى عبارة مخالفة أغراض الجمعية أو تصرفاتها للمصلحة العامة للدولة^(١) . Intérêt général du Pays ومن ذلك يتضح أن حرية تكوين الجمعيات قد صارت أو كادت أن تصبح رخصة فى يد الإدارة لا حقا للأفراد لكثرة ما يفرض عليها من قيود سواء عند قيامها ، أو ممارستها لنشاطها ، وإن كان أخطر قيد أصاب نشاط تلك الجمعيات فى النظم الديمقراطية هو إزالة الخط الفاصل بين ما يعد اجتماعا خاصا (لاتستأذن فيه الإدارة أو حتى تخطر به) ، وبين ما يعد اجتماعا عاما . وما استتبعه ذلك من بسط سلطة إدارية قاتلة لنشاط تلك الجمعيات .

(١) راجع فى تفصيل هذه الموضوعات .

ثالثا : وفي مجال حرية عقد الاجتماعات العامة :

ويتفاوت وضع حرية الاجتماع في الديمقراطيات تبعا لطبيعة وضعها الدستوري .

١ — ففي النظام الانجليزي لا تعتبر حرية الاجتماع حرية قائمة بذاتها ، بل هي نابعة عن الحرية الشخصية التي تجب مصدرها في الشريعة العامة ، وإن كانت تقيدها القوانين الصادرة من البرلمان ^(١) .

٢ — وفي النظام الأمريكي اكتفى بالنص على حرية الاجتماع في الدستور . وقد أضفى عليها التعديلات الأول والرابع عشر ، نفس الحماية الدستورية التي أضفياها على حرية الرأي والعقيدة فحظر على المشرع المساس بها ^(٢) .

٣ — ومن النظم الديمقراطية مالا ينص على حرية الاجتماع في الدستور وإنما يفرد لها قانونا خاصا مفصلا إجراءات عقدها وسلطات الإدارة حيالها .

أ — ضرورة الترخيص في عقد الاجتماع :

على أنه حين يكفل الدستور حرية الاجتماع — سواء صدر تنظيم تشريعي يفصل حرية الاجتماع أو لم يصدر — فإن المفروض أن اعتراف الدستور للمواطنين بحق الاجتماع يكفل ممارسة هذه الحرية غير معلقة على ترخيص من جانب الإدارة ، وإن كان ذلك لا ينفي على الإطلاق وجوب إخضاعها في نفس الوقت لنوع من التنظيم يستهدف كفالة الأمن والنظام . ولذلك تكاد تشترك الديمقراطيات في خصائص هذا التنظيم الذي يفرض ضرورة الإخطار بمكان عقد الاجتماع وزمانه عن طريق لجنة مسئولة دون أن يتجاوز هذا التنظيم غايته وحدوده ، بحيث يغلو متسعا لأكثر من الإخطار فيفرض تسلطا إداريا حقيقيا على الحرية ويجعل من كلمة الإدارة القول الفصل في ممارسة هذه الحرية أو عدم ممارستها .

(١) راجع د. محمد عصفور — حرية ص ١٤٢ .

(٢) والحقيقة أن سبب الجمع بين حريتي الرأي والعقيدة وحرية الاجتماع ، هو أن الأخيرة إحدى وسائل التعبير عن حريتي الرأي والعقيدة . كما أنها تتصل بحق المواطنين في النقد السياسي والشكوى والتظلم إلى الحكام .

غير أن الوضع الفعلى لحرية الاجتماع يتناقض مع وضعها الدستورى بحيث يبدو الانفصام واضحا بين النظرية الديمقراطية والتطبيق فى مجال حرية الاجتماع . إذ صارت ممارسة هذه الحرية فى معظم الديمقراطيات معلقة على مشيئة الإدارة^(١).

وقد تحقق هذا الوضع الذى جرد حرية الاجتماع من صفتها الدستورية ، حتى فى تلك الدول التى تكفل هذه الحرية دستوريا نتيجة استخدام الإدارة للسلطة البوليسية^(٢).

ولقد كانت أهم القيود التى فرضت على حرية الاجتماع ، اشتراط الحصول على ترخيص سابق لعقد الاجتماع .. وقد تفاوتت النظم فى تطبيق هذا الشرط^(٣).

ب — سلطة الإدارة فى منع الاجتماع قبل عقده :

على أن أخطر ما يتعرض له حرية الاجتماع ، ليس هو الترخيص فحسب ، بل سلطة الإدارة فى منع الاجتماع قبل عقده بحجة توقي إخلال بالأمن ، إما نتيجة الأقوال التى تبدى ، أو نتيجة ما يحدثه الاجتماع ذاته من رد فعل يهدد الأمن بالاختلال .

على أن تشريعات قليلة العدد هى التى خولت جهة الإدارة — صراحة — الحق فى منع الاجتماع قبل عقده .

(١ ، ٣) المراجع السابق ص ١٤٣ وما بعدها والمرجع المشار إليها فيه .

(٢) تستند الإدارة فى سلطتها البوليسية إلى أمرين :

١ — إحتكار الإدارة الفعلى للأماكن العامة واستخدامها سلطتها فى هذا الشأن فى الحيلولة دون عقد أى اجتماع لا ترضى عن أغراضه باعتبارها المالكة لهذه الأماكن .

٢ — وحيث يعقد الاجتماع (سواء فى أماكن عامة أو خاصة) تتذرع الإدارة باعتبارات الأمن العام لتعطيل حرية الاجتماع .

وانظر أيضا حسين جميل — حقوق الإنسان والقانون الجنائى ص ٦٩ .

ومن قبيل ذلك قانون الاجتماعات المصرى سنة ١٩٢٩ . فقد سلم لرجال الإدارة (المركزية والمحلية) بسلطة منع أى اجتماع « إذا رأوا أن من شأنه أن يترتب عليه اضطراب فى النظام أو الأمن العام ، بسبب الغاية منه ، أو بسبب ظروف الزمان والمكان الملازمة ، أو بأى سبب خطير غير ذلك » .

غير أن القضاء — فى معظم الديمقراطيات — قد أقر سلطة الإدارة فى منع الاجتماع قبل عقده — على خطورتها — رغم عدم النص عليها فى قانون ما .
ففى انجلترا^(١) : أقر القضاء منع عقد اجتماع عام قبل عقده — بحجة توقي وقوع إخلال بالأمن — بإحدى وسيلتين :

وسيلة غير مباشرة ، حيث يستخدم قضاء الصلح سلطاته فى تقييد الأشخاص الراغبين فى عقد الاجتماع بأخذ موثق عليهم فى أن يسلكوا سلوكا حسنا ، أو أن يحافظوا على السلم . كما يستطيع القضاء إلزامهم بأن يدفعوا مبلغا من المال ، على سبيل الكفالة .

ويفعل القضاء ذلك بناء على طلب من جهة الإدارة استنادا إلى أدلة تقدمها إليه تثبت أنه لو عقد هؤلاء الأشخاص الاجتماع ، فسوف يترتب على ذلك إخلال بالأمن وعندما يرفض راغبوا عقد الاجتماع ما يأمر به قاضى الصلح ، يتعرضون للحكم عليهم بالحبس لمدة لا تتجاوز ستة أشهر .

أما الوسيلة المباشرة فى منع عقد الاجتماع — توقيا من إخلال محتمل بالأمن — فقد تقرر بالحكم الهام فى قضية Duncan V. Jones سنة ١٩٣٦ .

على أن القضاء الانجليزى لم يكتف بإقرار هذه السلطة الخطيرة ، بل أقر أيضا حق البوليس فى حضور الاجتماعات ولو عقدت فى أماكن خاصة — إذا هو توقع حدوث إخلال بالأمن ، أو حتى وقوع مخالفة للقانون^(٢)

(١) راجع د. محمد عصفور — الحرية ص ١٤٥ .

(٢) راجع للتفصيل بشأن حرية الاجتماع فى انجلترا

وفي فرنسا : على الرغم من أن حرية الاجتماع تخضع لنظام الإخطار فحسب ، إلا أن القضاء الإداري ، أقر سلطة الإدارة في أن تمنع ممارسة هذه الحرية توقيا لإخلال بالأمن^(١) . (الحكم في قضية Benjamin سنة ١٩٣٥) وهو لايعنى منع ممارسة الحرية بسبب اضطراب حال فحسب ، وإنما بسبب اضطراب محتمل ، أو التهديد بوقوعه .

ومن المؤسف أن العدوان القضائي على حرية الاجتماع كان سابقا على العدوان الإداري عليها ، والذي تمثل في منشور وزير الداخلية Pagamon ، والذي أدعى أنه صدر تنفيذا لمرسوم بقانون ٢٣ / ١٠ / ١٩٣٥ بمنع المواكب والمظاهرات في الطريق العام ، في حين أنه تجاوز موضوع هذا القانون وعالج حرية الاجتماع مخضعا إياها لنظام ترخيص بالمعنى الصحيح^(٢) . أما في الولايات المتحدة الأمريكية :^(٣) فلئن كانت المحكمة الاتحادية العليا قد أنكرت في قضية Hague — كمبدأ — سلطة الإدارة في منع عقد اجتماع عام قبل عقده بحجة توقي إخلال بالأمن يحتمل أن يحدث كرد فعل لعقد هذا الاجتماع من خصوم عاقدى الاجتماع ، إلا أن موقفها من أحكام أخرى يدل على أنها لإتباع في إقرار هذه السلطة في بعض الحالات .

= - Dicey : The Law of the constitution .

تعليق الأستاذ Wade ص ٥٦٨ .

- Keir and Lawson : Cases in constitutional Law 2 nd ed. p. 401 - 402 .

- Haldaineclub : The Law of public meeting p. 19 - 20 .

(١) انظر د. محمد عصفور — الحرية ص ١٤٦ .

(٢) في تفصيل أزمة حرية الاجتماع في فرنسا راجع

- Burdeau : Les libertes publiques 3ed 1966 - p. 188 - 190 .

وأیضا

-Colliard : Les Libertes publiques - p. 368 - 371 .

Chafee Z. : Free speech in the United States - 422 - 428 .

(٣) راجع في تفصيل ذلك

- Pritchett C. H. : Civil liberties and the Vinso Court. The university of chicago press 1945 وأيضا

p. 58 - 63 .

ففى حين سايرت فى قضية Terminiello V. Chicago 337 - U.S. (1949) المبدأ الذى وضعته فى قضية Hague، نجد أنها أخذت ضمنا بعكس هذا النظر فى قضية (1951) 315 U.S. 340 Feiner V. New Yourk وإن كانت القضيتان اللتان فصلت فيهما ، خاصتين باجتماع شرع فى عقده ، ووجه فيه إلى كل من الخطييين تهمه السلوك غير النظامى disorderly conduct

وعلى ذلك فلم تعد حرية عقد الاجتماعات بأحسن حالا من حرية تكوين الجمعيات سواء فى قيامها أو فى إنهائها ، بل ربما كان تطورها — فى الظروف المعاصرة — أكثر لفتا للنظر .

فلقد صارت مرهونة فعلا بمشيئة الإدارة — للأسباب المتقدمة — وهى فى معظم الأحيان أكثر تأثراً بالاعتبارات السياسية منها باعتبارات الأمن ، سواء فى إصدار الترخيص ، أو فى الامتناع عن إصداره ، مثل ما هو شأنها أيضا فى الإبقاء على الاجتماع أو إنهائه .

وفضلا عن ذلك فإن مدى حرية الاجتماع صارت تتوقف على نظرة المشرع ، أو القاضى أو رجل الإدارة ، إلى نفس المنظمة التى تطالب به . ولذا لم تعد هذه الحرية حقا عاما ، بل صارت أقرب إلى الامتيازات — إذ أنها لا تمنع لمن تشك سلطة الحكم فى ميولهم السياسية .^(١)

(١) انظر د. محمد عصفور — المرجع السابق ص ١٤٧ .

وقلرن Haurio فى نظريته عن حسن السلوك الإدارى La moralité administrative ومؤداها أنها توجب على الإدارة لیسر فقط احترام القانون نصه وروحه بل واحترام قواعد الإدارة الحسنة التى يجب أن تسود فى كل إدارة تتجه نحو المصلحة العامة وحدها . وهذه القواعد يحدد نطاقها ومداها مجلس الدولة بطبيعة الحال (انظر خضوع الإدارة للقانون — مجلة القانون والاقتصاد — بافرنسية — ص ١٥٣) — راجع د. مصطفى أبو زيد فهمى — القضاء الإدارى ومجلس الدولة — المرجع السابق ص ٦٣٩ حيث ينتقد هذه النظرية بحسبة افعلات القضاء على سلطات الإدارة والمشرع معا .

تهافت المشرع الجنائي فى تجريم الرأى

لقد بلغ من تهافت المشرع الجنائي فى تجريمه للرأى ، أن خرج على معايير التجريم الجنائية — ومبادئه المتعارف عليها — خروجاً معيباً وشائناً .

ولأنخاله تردى فى مثل هذه الهوة ، إلا انحيازاً للسلطة أو بالأحرى انحناء أمام جبروتها . ولنا على هذا التهافت دليلين :

١ — جاءت نصوص تجريم الرأى فى غموض :

فلقد شابها غموض بين وانبهام واضح يؤدى إلى صعوبة بالغة عند تطبيق القاضى لنصوص التجريم ولئن كان البعض^(١) يبرر ذلك الغموض بأنه أمر ضرورى فى

(١) يقول الدكتور على راشد : « فإنه يترتب على مبدأ قانونية الجرائم والعقوبات إلزام الشارع بتعريف كل جريمة يرى النص عليها تعريفاً من شأنه رفع كل غموض يحتمل أن يحيط بتفسيرها أو تحديد نطاقها عند تطبيق القاضى لها ، وإلا أدى الغموض فى تعريف جرائم (الصحافة والرأى) ، إلى مصادرة حرية (الصحافة والرأى) ذاتها فإذا عجز الشارع نفسه عن تحرى الوضوح التام فى تعريف ما يرى تجريمه ، فأحرى به أن يمتنع عن التجريم لأن عجزه عن تفادى الإبهام يعنى عدم قدرته على التمييز — فيما يجرم — بين الحرية — وحدودها .. وغير له عندئذ أن يطلق الحرية من أن يقيد بها بقيد يهددها » نقلاً عن دكتور محمد عصفور — الحرية ص ١٥٥ » .

وفيما يسوق الدكتور على راشدن أمثلة على عبارات المشرع الغامضة قوله : « ... والواقع أن الذهن يحار فى معرفة حقيقة مدلول كثير من هذه العبارات ، فماذا يراد بكراهية نظام الحكم ؟ أو مدلول الازدراء به ؟ ! إذ كيف يكون التمييز بين هذه المعانى وبين ما هو مباح من نقد لأعمال الحكومة خدمة للمصالح العام ؟ ..

ما هو المانع للقاضى إذا شاء الاعتساف فى التطبيق من أن يأخذ بحكم الكراهية والازدراء كل منتقد للحكومة وأعمالها ؟ ! » .

وإننا من جانبنا لنعجب حقاً من إخفاق المشرع الجنائي مثل هذا الاخفاق — إذ كيف يجرم الكراهية (م ١٧٤ ع مصرى أو الازدراء .. مع أن كلا منهما إحساس داخلى يستعصى على الضبط أو الإثبات !! ناهيك عن فلسفة النظام الديموقراطى التى لاتجرم الآراء — وإنما تجرم فحسب الأفعال التى تتخذ من العنف طابعها — (د. عبد الحميد بلوى — حرية القول — مجلة مصر المعاصرة السنة ٣٩ سنة ١٩٤٥ ص ١٧ ، ٢٠) ولقد علق الدكتور عبد الحميد بلوى على جريمة التحريض على كراهية الحكومة بأنه « إذا كانت الكراهية نفسها لا تعد جريمة فى نظر القانون ، فلا معنى أن يعد التحريض عليها جريمة » . =

جرائم الرأى^(١)، ويعلل ذلك بأن مخالفة القانون تقع فى نطاق مجرد لا يمكن تحديده — كما يقول — ومن ثم كانت التعبيرات القانونية التى يستعملها المشرع فى هذا النطاق مشوبة بالغموض ، إلا أننا نرى أنه ما كان ينبغى للمشرع الجنائى أن يخرج على مقتضيات المبادئ والمعايير الجنائية لجرم الرأى .. بل كان من الواجب عليه أن يؤثر تلك المبادئ العامة فى التجريم ، وكذا المبادئ الدستورية العامة ، ويلتزم بها على أن ينحى أمام السلطة مادام يخضع لنظام حكم يرفع شعار الديمقراطية .. أما إذا كان ولا بد فاعل لما تمليه عليه السلطة خروجاً على مقتضى الأصول العلمية .. فليبحث عن وصف دقيق لا يشوبه غموض أو إبهام لما يُطلب منه تجريمه .

٢ — صعوبة التفرقة بين شرح الفكرة والتحريض عليها .

على أن ما يعاب على جريمة الرأى من الناحية الجنائية ليس هو فحسب الغموض الذى يشوب ما يعتبره المشرع تهجماً على النظم أو دعوة إلى الانقلاب^(٢) ، إنما يعيب هذه الجريمة أيضاً صعوبة التفرقة بين شرح الفكرة (الذى يعتبر مباحاً) ، — والتحريض عليها الذى يؤثمه القانون !! فمن العجيب حقاً أن يجرم المشرع الجنائى التحريض على كراهية نظام الحكم مثلاً أو الازدراء به ، مع أن الكراهية أو الازدراء فى ذاتها شيء مباح مادام يستعصى على الضبط والتقييد بل والإثبات — نظراً للطبيعة النفسية الداخلية لتلك المشاعر والأحاسيس — كما أسلفنا فضلاً عن أنها لم تخرج إلى نطاق الأعمال الضارة بالمجتمع . نقول كيف يمكن أن يكون التحريض على المباح جريمة والقاعدة أن يتبع الفرع أصله ، ومن ثم يأخذ حكمه من حظر أو إباحة؟! ^(٣) .

= كما علق حسين جميل بقوله « والواقع فى النظام الديمقراطى أن من حق كل فرد أن يعارض حكومته ، وأن يكرهها ، وأن يدعو إلى تغييرها ، مادام ذلك لا يتجاوز حدود القول ولم يدخل فى نطاق العمل .. فلا معنى إذن لتجريم التحريض على فعل هو من حقوق المواطنين » (مؤلفه حقوق الإنسان والقانون الجنائى — ص ١١٥) .

= (١) انظر د. محمد عصفور — الحرية ص ١٥٥ .

(٢) « الانقلاب » وصف ينصرف إلى أى شيء لا ترضى عنه السلطات الحاكمة راجع Chafee فى مؤلفه « نه الحرية » ص ٨٦ .

(٣) راجع المادة ١٧٤ ع — مصرى فقرة « أولاً » بشأن جريمة التحريض على كراهية نظام الحكم أو =

هذا ولقد أخفقت المذكرة الإيضاحية التي صاحبت نص المادة / ١٧٤ ع مصرى إخفاقا لا مزيد عليه حين سعى فيها واضعها إلى التفرقة بين مآتاعب عليه هذه المادة فى الفقرة « أولا » ، وبين النقد المسموح به قائلا .. ومن الواضح أن لكل إنسان الحرية فى نقد النظم الأساسية للدولة بشرط أن يكون الغرض الحقيقى لهذا النقد الوصول إلى إصلاح النظم المذكورة بالطرق القانونية ولكن إذا كان ينشأ عن النقد التحريض على كراهية نظام الحكومة أو الازدراء به ، ويترتب عليه وضع عثرات تعوق الحكومة عن إنجاز الأعمال المنوطة بها فى اختصاصاتها الأساسية ، وذلك بإلقاء الاضطراب فى النفوس وبتحريض الشعب على بغض الحكومة والازدراء بها .. فحيث أن يكون قد وقع تجاوز لحد النقد المسموح به ^(١) .

وعبثا حاولت محكمة النقض المصرية أن تدافع عن وجهة نظر المشرع المتهافت ^(٢) فى تجريم الرأى السياسى فى المادة / ١٧٤ ع مصرى فى حكم لها تقول فيه « ... ومن حيث أن الشارع نص فى الفقرة الأولى من المادة ١٧٤ ع . على عقاب من يحرض بإحدى طرق العلانية على قلب نظام الحكومة المقرر فى القطر المصرى أو على كراهيتها والازدراء بها » إنما أراد أن يعاقب على الطعن العلنى الذى يقصد به تعريض الدستور وكل ماكان الدستور مصدرا له ، من النظم الأساسية المختلفة التى رسمها لضبط شئون الحكم فى البلاد وتحديد وإدارتها ، إلى ماأريد حمايتها منه وهو الحصن على قلبها أو — كراهيتها والازدراء بها ولم يرد أن يعاقب بهذا النص على الطعن فى حكومة بعينها أوحكام بأشخاصهم إذ أن القانون قد قرر لهذا الطعن — فى نصوص

= الازدراء به ، والفقرة « ثانيا » بشأن جريمة تحييد أو ترويج المذاهب التى ترمى إلى تغيير النظم الأساسية للهيئة الاجتماعية .

(١) راجع أيضا مقال د. على راشد — بجريدة المصرى « بتاريخ ٧ — ٨ — ٥١ » .

(٢) انظر حكم محكمة النقض ٩٩١ س ١٠ . ق فى ١٣ — ٥ — ٤٠ منشور بمؤلف د. حسن صادق المرصفاوى سنة ٥٢ « التشريع وأحكام القضاء فى جرائم الصحافة والقذف والسب والشيوعية » ص

أخرى — عقوبات خاصة تحمى هذه الهيئات وهؤلاء الأشخاص بخلاف النظم الدستورية فى ماهيتها — فإنها باعتبارها ذوات معنوية (بحتة) لاتطبق عليها النصوص المذكورة وكان لابد لحمايتها من نص خاص . فلذلك وضعت المادة المذكورة لهذا الغرض وحده المدلول عليه بمعناها لغة وبمفهومها فقها وبما هو مستفاد من مذكرتها الإيضاحية فى جملتها .

ولقد كشف الأستاذ أحمد أمين ، الباعث الحقيقى لهذا التهافت برجوعه إلى الأصول التاريخية لمثل هذه الجرائم حيث أبان أن أغلب قوانين العقوبات فى البلاد العربية التى تأخذ بتجريم آراء تبنى فى مواضيع معينة ، مثل التحبذ لمذهب معين أو التحريض ضد نظام اجتماعى ، أو الازدراء بالحكومة . قد اقتبستها من القانون المصرى الذى اقتبسها بدوره من التشريعات الفرنسية السابقة على قانون الصحافة الفرنسى سنة ١٨٨١ .. غير أن المشرع الفرنسى قد ألغاه بقانون الصحافة المشار إليه (قانون سنة ١٩٠١) لكنها بقيت فى مصر وبعدها فى كثير من الدول العربية الأخرى .

ولقد أحسن الشارع الفرنسى إذ حذفها من قانونه الأخير لأنها جرائم غامضة وغير محددة بحدود معينة كسائر الجرائم التى يتناولها القانون بالعقاب . فهى فى ركنها المادى والأدى ، خاضعة لتقدير القاضى . وهذا قد يؤدى إلى الاعتساف فى التطبيق فهى بذلك لم تكن سوى أثر من آثار التضيق على حرية الرأى السياسى .

لذلك لم نعد نجد اليوم فى قانون العقوبات الفرنسى أثرا لجريمة التحريض على عدم الانقياد للقوانين ولالجريمة الطعن فى حقوق ولى الأمر، أو فى نظام وراثه العرش، ولالجريمة التحريض على بغض طائفة من الناس أو الازدراء بها^(١) .

(١) راجع — الأستاذ أحمد أمين — شرح قانون العقوبات الأهلى — الطبعة الثانية — القاهرة سنة ١٩٢٤ ص ٨٤ .

وفى تأييد ذلك وتأكيدده يقول البعض^(١) - « فعلاوة على العقوبات التى يمكن أن توقع بشأن جرائم القذف أو السب ، وهى جرائم معروفة فى معظم تشريعات العالم نجد أننا ننفرده بعدد من الجرائم التى نقلناها عن قانون العقوبات الفرنسية أيام حكم « لويس نابليون » الذى اتسم بالرجعية الشديدة .. ومثلها مانسميه جرائم الإهانة والعيب ، والإخلال بالمقام ! ومثل عديد من الجرائم التى تسمى جرائم الإفشاء والتضليل ، نتيجة تخويل النيابة سلطة منع نشر أخبار بعض التحقيقات أو الحظر القانونى لنشر المحاكمات فى جرائم أمن الدولة مثلا (ومع ذلك فقد كان ينشر منها مايدين المتهم بإيعاز من سلطة الدولة أحيانا) . ومثل طائفة لأول لها ولا آخر من جرائم التحريض التى تتدرج من تحريض ضد النظام ، ولو لم يصحبه عنف ، إلى مجرد الجهر بالغناء لإثارة الفتنة ... »

« ومثل مايسمى جرائم كراهية النظام ، أو الازدراء به ، أو البغض ، أو تحسين الجرائم ، مايمكن أن يمسك بتلابيب أى كاتب (أو ناقد) مالم يكن شديد الحرص واليقظة والتدقيق فى اختيار عباراته . »

بل إن قانون العقوبات المصرى من القوانين النادرة التى تجيز توقيع عقوبة تعطيل الجريدة ، بل وإلغائها فى بعض الحالات ، حتى أنه إذا أجرى تحقيق مع إحدى الصحف ثم استمرت فى نشر مادة من نوع مايجرى التحقيق من أجله أو نوع يشبهه (تأمل !!) ، جاز للمحكمة تعطيل الجريدة .. »

ثم يستطرد قائلا : « وقد فتحت مثل هذه النصوص الباب أمام الإدارة لتعطيل الصحف تحت مظلة سيادة القانون .. فإذا بدأت إحدى الصحف حملة بشأن الكشف عن فساد فى إحدى نواحي الإدارة الحكومية ، بدأ التحقيق معها فامتنع عليها المضى فى نشر الحملة الصحفية . وإلا تعرضت للتعطيل .. ويظل التحقيق مفتوحا لايبث فيه حتى تزول مناسبة النشر أو تتغير الأحوال ! »

(١) انظر د. جمال العطفى - آراء فى الشرعية وفى الحرية سنة ١٩٨٠ ص ٥٧٤ .

ويختتم كلامه فى هذا الشأن بقوله « إدرسوا هذه القوانين وأزيلوها ، ثم طبقوا ما يبقى من نصوص فى المسئولية تطبيقا حازما لايحمى نظام الدولة فحسب ، بل [أيضا] يصون كرامة المواطن العادى ، ويحمى مستقبل النشء ... هذا إذا كنا نريد صحافة حرة ومسئولة معا !! »

أما فى الولايات المتحدة الأمريكية فلقد كانت الأحكام القضائية الأمريكية تؤكد التفرقة بين شرح الفكرة (التى تدفع سامعيها إلى ارتكاب فعل مخالف للقانون) ، وبين التحريض على القيام بهذا الفعل . إلا أن الحقيقة — كما ذكر المستشار « فرانكفورتير » أنه لا يوجد معيار حاسم نستطيع أن نحدد بموجبه « ماهية التحريض incitement وهذا ما رددته فى معارضته فى قضية أخرى بقوله « إن كل فكرة تعد تحريضا »^(١).

ولقد أكد Freund هذا المعنى أيضا فقال « إن عرضا للخطأ أو للظلم الاجتماعى يجب أن يسمح به . كما يجب ألا تهدر حرية الإثارة الضرورية ، بسبب مخاطبتها للشعور أكثر من مخاطبتها للعقل . ذلك أنه إذا قيل بأن دعوة الشعور هى دعوة للعاطفة ، وأن هذا يؤدى حتما إلى الفوضى والعنف ، فيجب أن يرد على ذلك بأن هذه الحجة كانت من قبل دائما ، ذريعة لقمع الإثارة السياسية ، وحتى إذا ارتكب أحد أتباع المذهب الذى يروج له جريمة ما ، فلا يمكن أن يعنى ذلك أن تعليم المذهب يصل إلى درجة التحريض .

.. ألا وإن الضمان الدستورى لحرية القول والصحافة والاجتماع قد كفّل الحق فى معارضة كل حكومة بل والحق فى المجادلة بأن قلب الحكومة لا يمكن أن يتم بغير القوة ..^(٢)

(١) انظر أسباب الحكم فى قضية Dennis V. u. S. ص ٥٤٥ .

(٢) نقلا عن د. محمد عصفور — الحرية ص ١٥٦ — ١٥٧ .

تعقيب :

وواضح مما قدمناه أن العقاب فى الديموقراطيات لم يقتصر على الأقوال المسيئة بذاتها (التى تخل بالأمن أو تهدد بالإخلال به نظرا لطبيعتها التى تقترب من طبيعة الأفعال) ، وإنما امتد إلى أقوال من طبيعة أخرى هى صور التعبير عن الرأى وهى التى كان يجب أن تحتمى بالضمانات الدستورية التى ما وضعت إلا للحيلولة بين المشرع وبين المساس — على أى وجه — بهذه الحرية .

وكان سند المشرع فى العقاب على الرأى ، ما قبل من أن هناك صوراً من الرأى تخل بالنظام والأمن العام .، ولقد عبر عن ذلك « هيز » رئيس القضاة الأمريكى — بقوله « إن الحريات المدنية — كما يكفلها الدستور — تفترض وجود جماعة منظمة تحافظ على النظام العام الذى بغيره تفقد الحرية ذاتها فى غمار تزايد إساءة الاستعمال الذى لاحد له »^(١)

ولكن هذا الأمن وذاك النظام الذى يحتمى من ورائه لإهدار حرية الرأى السياسى يحتاج إلى تحديد . إذ ماهو وجه الإخلال بالأمن الذى يحدثه مجرد إبداء الرأى ؟! إن الانتهاك المادى للآداب والأخلاق والعدوان على شرف الأفراد ونشر الأخبار الكاذبة والمسيئة عنهم — كل هذه انحرافات لا يمكن الدفاع عنها أو تبريرها لأنها لاتعد ممارسة لحرية الرأى أو النقد السياسى — بالمعنى الصحيح — فضلا عن أنها تحدث إخلالا — حقيقيا — بأمن الأفراد وشرفهم أو اعتبارهم ، وفُضلا عن ذلك أيضا تهدد أمن الجماعة بالفعل .

ولكن أى « أمن » يعتدى عليه إذا انصب الانتقاد على نظم سياسية أو اجتماعية ؟! أو إذا دعى إلى تغيير هذه النظم وإحلال نظم أخرى غيرها ؟! أو بالأحرى أى انتهاك أو عدوان مادى يقع من جراء هذا الانتقاد ؟

(١) نقلا عن الدكتور محمد عصفور — الحرية ص ١٥٧ — ١٥٨ .

فالواقع أنه لا يوجد أى نظام قانونى يخلو من نصوص تحمى نظم الدولة من العنف أو الدعوة إليه .. وهذه النصوص من الاتساع بحيث يصعب تصور أن يفلت منها أى فعل من أفعال العنف أو الشروع فيه أو التحريض على ارتكابه. ولذلك فإنه إذا كانت الديمقراطية يبعثها جرائم الرأى تريد أن تتوقى حقيقة العنف أو الإخلال الذى يهدد النظام القائم ، لما كان هناك محل لإفراد نصوص خاصة للعقاب على الرأى .. لأن الرأى إذا بلغ درجة الإخلال المادى بالنظام دخل حتما تحت طائلة العقاب بالنصوص الأخرى .

لكن الغالب أن الأفكار أو المذاهب التى يروج لها ، أو الفلسفة السياسية أو الاجتماعية التى يدعى إليها (مهما يبلغ تعارضها مع الأفكار السائدة أو النظام القائم) لا تبلغ مرتبة الدعوة الصريحة إلى العنف ، أو إلى حمل السلاح ، أو اغتيال الأفراد — ولو بلغت الدعوة المذهبية أو السياسية هذا الحد ، لكان فى قوانين الدولة — الأخرى والتى تحمى كل جماعة منظمة — غناء عن النصوص المنشئة لجرائم الرأى . ولذلك قيل ^(١) بحق — أنه لن يكون المقصود من وضع هذه النصوص ، سوى إرهاب العقول والعقاب على مجرد آراء أو دعوات مذهبية لا يمكن أن تبلغ مرتبة الأفعال المكونة لجرائم القانون العام ^(٢).

(١) المرجع السابق ص ١٥٨ .

(٢) ولا يرى الفقه أن المخاطر التى تواجه الديمقراطية المعاصرة تبلغ فى درجتها « الظروف القاهرة » التى تبرر الخروج صارخا على الأصول الديمقراطية فى التجريم — فالمخاطر القائمة تبرر فحسب القوة فى عقاب جرائم توافرت أركانها طبقا للمعايير الديمقراطية دون أن تفتح باب الاستبداد والتوسع فى التجريم على مصراعيه . ذلك أنه لا يجوز للمشرع الديمقراطى أن يسمح لنفسه أن ينهج نهج الدكتاتوريات فى العقاب ، ولا يقيد المشرع فى ذلك وجوب احترام المبادئ الحرة فحسب ، وإنما الإدراك الواعى والموضوعى لمصلحة الديمقراطية ذاتها حيث أظهرت التجربة أن الاضطهاد يقوى (الأحزاب الشيوعية) فى حين أنها تنحل لو أنها تركت حرة نظرا لتنازع قادتها فيما بينهم — انظر فى هذا كله 162 - 161 & 147 - 142 P . 1955 Le délit Politigue فى رسالته . 162 - 161 & 174 p. A. Papadatos والواقع أننا لو استقرأنا التاريخ لعرفنا أن القمع والعنف لا يجدى فى مقاومة الدعوات المذهبية بل يساعد جدا على انتشارها . فاضطهاد المسيحية مثلا فى صدرها الأول ، وأبشع العقوبات التى كانت توقع على من يعتنقها ، لم يمنع من انتشارها فيما بعد وذلك هو الشأن فى كل الدعوات الدينية والمذهبية .

ونرى أنه من الأنسب والأفضل فى مثل هذه الحالات أن تترك الحرية كاملة لكل صاحب فكرة أو عقيدة أن يبدى ملء عنده وأن يكفل الرد عليه فى حوار موضوعى حر يعتمد على العقل حتى يميز الخبيث من الطيب .

على أنه إذا ووجهت الديموقراطيات بدعوات مذهبية تنطوى على أفعال إجرامية فلا نزاع فى أن من حقها ، بل من واجبها أن تصد العدوان الذى يقع عليها . غير أنها مقيدة فى ذلك بالغايات والمبادئ التى تقوم عليها . فليست الديموقراطية حرة فى اختيار أساليب الدفاع عن نفسها . بل هى مقيدة فى ذلك بأن لاتختار الأساليب التى تهدم الأسس التى تركت هى عليها ، أو الغايات التى تدعو إليها . ولذا لا تستطيع الديموقراطية — فى حدود فلسفتها التى تؤمن بالمناقشة والمعارضة — معاقبة الآراء المناهضة لمبادئها بحجة أنها جرائم رأى ، أخذا بأساليب الحكم القديمة التى كانت تعاقب على الرأى الفاسد والفكر الشرير .

ولعل تعبيرا قانونيا لا يبلغ فى غرابته وتناقضه — فى نظام ديموقراطى — مبلغ التعبير بعبارة « جرائم الرأى » فإنه لأمر متناقض حقا ، أن تعتبر حرية الرأى حقا دستوريا ودعامة للنظام الديموقراطى ، وأن تكون ممارستها فى بعض الأحيان جرائم غير واضحة المعالم وغير محددة الأركان !! فى حين أنها ليست فى حقيقتها سوى صورة من صور التعبير عن الرأى ، ومظهر من مظاهر ممارسة حرية دستورية أساسية . وكان من الواجب أن تحتوى بضمانات الدستور التى تكفل حرية الرأى حتى ولو انصرفت إلى المطالبة بتغيير النظامين السياسى والاجتماعى . فمثل هذه الإثارة السياسية أو الاجتماعية صورة من صور التعبير عن الرأى التى كان يتحتم أن يحميها النظام الديموقراطى طالما أنها لم تبلغ مرتبة الإخلال المادى بالأمن أو النظام العام .

ونحن لانرى — كما يقول البعض^(١) بحق — أن يقع أى إخلال بالأمن ، أو عدوان على الجماعة أو قيمها ، بانتقاد النظم السياسية أو الاجتماعية القائمة ، أو الدعوة إلى تغييرها ، إلا إذا وسعت فكرة الأمن توسيعا منكرا ، ونظر إلى النظم السياسية والاجتماعية على أنها نظم مقدسة لاتقبل تعديلا أو تغييرا أو انتقادا ، وإلا إذا خول الحكام سلطة ولائية على آراء المحكومين فيملكون وصف آراء

(١) انظر د. محمد عصفور الحرية ص ١٥٩ .

بأنها شريرة ويملكون بالتالى تأييدها .

ولكننا إذا سلمنا بهذه المقدمات لتبرير قيام « جريمة الرأى » وجب أن نسلم بخروجنا على الأصول الديموقراطية حتما لأن المفروض أن الديموقراطية تتسع لجميع الآراء وأنه ليست للحاكم فى ظلها ، ولاية على عقول الأفراد تملك تحريم الآراء أو المذاهب أو تحليلها .

ثم أن الدعوة المذهبية (أيا كانت مناهضتها للآراء السائدة) ، لا يمكن أن تعد جريمة بالمعنى القانونى الدقيق طالما لم تهاجم شرف شخص معين أو ماله^(١) . بل تغاير نظاما بذاته .

ولذلك فإن جرائم الرأى — التى هى فى حقيقتها طائفة من الأفكار والآراء التى تغاير آراء الحاكمين — هى أقرب إلى أن تكون من صنع المستفيدين من النظام السياسى أو الاجتماعى والمسيطرين عليه . وهى بهذا الوصف أنكر صور العدوان على الفكر والرأى لأنها لا تهدد نظاما عاما أو أمنا حقيقيا ، بل تهدد أمن

(١) بل من الأحكام القضائية ما اعتبر أن الذى يلى منصبا عاما يجعل حياته الخاصة ملكا للشعب يتناولها بالنقد والتعليق أما إذا أراد أن يحمى حياته الخاصة بالقانون — فعليه أن يترك منصبه العام — محاضرة غير منشورة للدكتور عبد الله رشوان بمسجد السلام بالإسكندرية يوم ١٩ / ٨ — ٨١ — وانظر د. جمال العطفى آراء فى الشرعية وفى الحرية سنة ٨٠ ص ٥١٢ ، ٥١٣ حيث يقول : « فيكفى إذن أن يتصدى الشخص لأمر يهم الرأى العام أو أن يصدر منه تصرف يمس به قيمه ومثله لتصبح تصرفات هذا الشخص وأعماله ملكا للرأى العام يجوز أن يمزقها إربا وأن يجرى عليها الرأى و النقد .. إن ما يطلب من الصحافة هو عدم التعرض للحياة الخاصة للمواطنين .. فليس من حق الصحافة (أو أى ناقد) أن يكشف ما يجرى فى الحجرات المغلقة التى أرخى أصحابها ستارا عليها .. ومع ذلك فإن الحياة الخاصة قد تتصل أحيانا بحياة المواطن العامة فلا يمكن فصلهما — كما أن الحياة الخاصة قد تؤثر على سير الشخص العام أو عمله الذى أصبح فى حوزة الرأى العام فلا جناح على الصحافة فى مثل هذه الحالات إذا مست حياة الشخص الخاصة فى الحدود اللازمة لنقد حياته العامة وبغير تشهير أو تجنء » كما حكم أيضا فى بلجيكا بأنه من المصلحة العامة أن تكشف نقائص شخص يطمع فى شغل وظيفة من أكبر مراكز الدولة (هامش ٢٠ ص ١٨٤ — د. عماد النجار — النقد المباح والحكم حكم محكمة الاستئناف فى ١١ يونيو سنة ١٩٣١ مجموعة واليف تحت كلمة Presse — ومشار إليه أيضا فى مؤلف الأستاذ محمد عبد الله جرائم النشر ص ٣٢٣ .

الحاكمين فى أن يحكموا بأهوائهم وأساليبيهم الخاصة. فضلا عن أن هذه « الجرائم » تعطل حقا أساسيا لا يمكن أن يؤمن جانب السلطة بدونه .. ونعنى به حق النقد السياسى .

وعليه فإن هناك انفصاما بين النظرية الديمقراطية والواقع الفعلى^(١) فى شأن حرية الرأى فى الميدان السياسى .

إذا أن ماتقرره النظرية الديمقراطية من أن قيود الحريات — ولا سيما ما اتصل منها بحرية الرأى — لا تستوحى من الاعتبارات إلا ما كان متصلا بحماية أمن الجماعة ونظامها المادى تكذبه التشريعات الديمقراطية المعاصرة التى صارت تعاقب على النقد حتى ولو لم يؤد إلى إخلال بالأمن أو تحريض عليه . ويرر ذلك بصفة خاصة بالنسبة للرأى المعارض لأسس النظام الاجتماعى . فهو يؤثم

(١) وتأييدا لذلك الانفصام يقول Garaudy « إن التعارض بين المبادئ الدستورية والنظام الانتخابى (وهو صورة من صور إبداء الرأى) أمر طبيعى وهو أكثر ظهورا فى فرنسا إذ أن من عادة البورجوازية فيها إعلان المبادئ » النظرية ثم مخالفتها فورا عند التطبيق « العمل » وأبرز مثل لذلك فى التاريخ هو أول دستور لفرنسا إذ بعد أن قرر أن الإنسان يولد حرا ومتساويا مع غيره فى الحقوق — عاد وقصر حق الانتخاب على فئة ضئيلة من المواطنين فهو بذلك يطبق بكل دقة مبدأ الطبقات ومؤداه أن « المالك وحده هو الذى يعتبر مواطنا » وأن المواطنين العاملين لهم وحدهم حق الانتخاب « أى الذين يدفعون ضريبة معتبرة على الدخل » . وتطبيقا لذلك حرم ٨٥ ٪ من الشعب الفرنسى من حق الانتخاب !! كان هذا هو التطبيق العملى الأول « للمبادئ العالمية » لسنة ١٧٨٩ .. وهو يعبر تعبيرا رائعا عن معنى الطبقات فى رأى الثورة البورجوازية . وهذا يعنى بوضوح أن الحرية السياسية فى ظل الديمقراطية البورجوازية كانت حرية طبقية على خلاف ما أعلنت النظرية الديمقراطية .

ويضاف إلى ذلك أن دستور سنة ١٧٩١ الذى كان ينادى « بالحقوق العامة » قد رفض بكل هدوء ، وبساطة أن يمنح أى حق سياسى ليس للفقراء فحسب بل إلى جميع الملونين من جميع الشعوب المستعمرة فى آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية .

وقد كانت هذه هى خطة البورجوازية الفرنسية إلى اليوم . تضع الغرائل إما فى وجه الشعب أو فى وجه أكثر الأحزاب تعبيرا عن إرادته فضلا عن أنها (الحكومات الفرنسية المتعاقبة) تستعين بصحافة مشتراه فى توجيه الرأى — راجع

- Garaudy : La liberté p. 257 - 259 .

وقد أشار إلى ما كتبه أناتول فرانس .

حتى ولو لم يبلغ مبلغ الفعل الإجرامى أو المحرض على ارتكابه ، أو المهدد له . ومعنى ذلك أن بعض الآراء والأفكار تجرم فى ذاتها لا بسبب إخلال بالأمن أو اعتداء على النظام ولاتوقيا من مثل ذلك الإخلال وإنما افتراضا لاحتواء الرأى على الخطر ، أو انطواء المذهب الاجتماعى على الانقلاب^(١).

ولا يمكن إسناد هذا الاتجاه بالتوسع فى فكرة النظام العام بحيث تشمل حماية نظم الدولة السياسية والاجتماعية من مجرد الآراء المناهضة ، بحيث يكتفى فى تقرير قيام الإخلال بالنظام أن يكون معنويا ، بحجة أنه يمس قيما هامة مثل كيان الدولة .

فمثل هذا التفسير يناهض أصول الفكر الديموقراطى ، فضلا عن خروجه على الضمانات الدستورية (التى تفاوتت النظم فى التعبير عنها) وبالرغم من ذلك فإنه التفسير المطبق عملا ، فلقد غير المشرع (حتى فى أكثر الديموقراطيات تأكيداً لحرية الرأى فى الميدان السياسى وعدم المساس التشريعى بها) ، اتجاهه الحر تغييرا تاما . وصار الأصل المطبق عنده ، التوفيق بين اعتبارات الأمن والسلطة وبين اعتبارات الحرية مع تغليب اعتبارات السلطة على الحرية — كما يتضح ذلك من استظهار بعض التشريعات الجنائية التى عاقبت على الرأى فى بعض الديموقراطيات^(٢).

ولقد كان للمسلك الذى انتهجته الديموقراطية فى تجريم الأفكار والدعوات والمذاهب (التى لم تبرز آثارها إلى العالم الخارجى) ، أثر عميق فى مظاهر الدولة الديموقراطية وأوضاع الحريات إلى حد كادت تضيق معه شقة الخلاف بين النظم الديموقراطية المعاصرة ، وبين الدكتاتوريات . ومن قبيل ذلك أن فكرة الحرية قد اتخذت مضمونا جديدا هو أنها لايجوز أن تمارس لمناهضة أسس النظام السياسى أو الاجتماعى .

(١) للتفصيل انظر وقارن د. محمد عصفور — المرجع السابق ص ٤٥ وما بعدها .

(٢) انظر للتفصيل د. محمد عصفور — الحرية ص ١٦٠ .

وهذا التحديد الجديد لنطاق الحرية — أو بالأحرى هذا المعنى الجديد للديموقراطية — يقلب ميزان القوى . أو هو يهدر سلم القيم التقليدية كما أقامتها الفلسفة الديموقراطية .

فلقد صارت الحرية فى صلتها بالنظام السياسى والاجتماعى ، قيمة نسبية إزاء قيمة مطلقة !! وهذا التغيير الجوهرى يهدم أصولا كانت من المسلمات فى الفقه والنظام الديموقراطيين ومن أهمها حق الشعب الذى لا ينازع فيه ، فى أن يغير نظمه الاجتماعية والسياسية فى جوهر تكون مناقشة هذه النظم فيه غير مقيدة بأى قيد .

وقد ترتب على ذلك أن فكرة الحرية بمعناها العام (كحق سياسى يقوم على المشاركة السياسية بكافة صورها — فى نظام الحكم) ، قد ضاقت كثيرا عن ذى قبل إذ لم تعد تتسع إلا لأوجه نقد أو معارضة محددة فى إطار النظام الاجتماعى أو السياسى نفسه . وربما كانت أكثر الدول تطرفا فى هذا الاتجاه الولايات المتحدة الأمريكية ، وهى التى تحظى أوضاع الحريات فيها بمزيد من التفضيل^(١) . فميا يقول الدكتور محمد عصفور .

وهكذا يتأكد ما فتئنا نردده معه من أن أخطر القيود التى ترد على (حرية الرأى فى الميدان السياسى) فى النظم الديموقراطية لا يمكن أن ترد إلى فكرة حماية النظام العام بمعناها الديموقراطى وإنما تجد تبريرها فى الاعتبارات التى حرصت — منذ انقسم الناس إلى حكام ومحكومين ، على أن تضيف على السلطة حماية متميزة لا تبالى أن تهدر كافة الضمانات أو الأصول التى تقيمها النظريتان الديموقراطيتان (السياسية والقانونية) . وقد يكون من أسباب ذلك عدم الانفصال العضوى بين السلطتين — الإدارية التى تمارس الضبط —

(١) للتفصيل راجع د. محمد عصفور — أزمة الحرية ص ٥٢ ، ٥٣ وقد أشار إلى

- A. Barth : The loyalty of free men 1951 p. 53 .

- Chafee : The blessings of liberty 1956 - p. 86 ' I. B. lippincott company .

والسياسية التي تمارس الحكم — أى أن نفس الأشخاص — ونفس الهيئات تمارس أعمال السلطتين وتكون النتيجة لهذا أن ما يقرر من تدابير الضبط قد لا يكون لحماية النظام العام وإنما لتحقيق غايات سياسية منها حماية الحاكمين على حساب معارضتهم^(١).

وقد يكون مثل هذا الخروج من سلطات الضبط خروجاً أيضاً على قاعدة تخصيص^(٢) الأهداف Spacialite du but وهى نوع من الانحراف بالسلطة يصلح أن يكون مسوغاً لإبطال قرارات الإدارة فى هذا الصدد . كما قد يكون كما فى الغالب الأعم — نوعاً من الانحراف بالسلطة تعرف « بإساءة استعمال السلطة » ، مما يخضع لرقابة مجلس الدولة فى كلتا الحالتين . والضابط لهذا الخروج هو كشف الباعث^(٣) Le mobile على إصدار هذا القرار وهو الحالة النفسية التى توافرت عند إصدار هذا القرار وكانت لمن أصدره بمثابة الهدف الحقيقى الذى يسعى إلى تحقيقه . إذ قد يكون هذا الباعث هو التنكيل بالخصوم السياسيين والتضييق عليهم .. لتحقيق المصلحة العامة التى جعلها القانون هدفاً عاماً لكل قرار^(٤).

وعيب الانحراف يمكن أن يصيب القرارات الفردية واللائحية ، ومنها لوائح الضبط الإدارى التى يجعل القانون لمخالفتها جزاء جنائياً . ومثل هذه اللوائح يطبقها القاضى الجنائى وعليه فيمكن للأفراد أن يدفعوا أمامه ببطالان اللائحة لأنها مشوبة بعيب الانحراف وقد ذهبت إلى ذلك محكمة النقض الفرنسية فى أكثر من حكم^(٥)

(١) انظر — حسن جميل — حقوق الإنسان والقانون الجنائى المرجع السابق ص ٥٧ — ٥٨ .

(٢) قارن د. مصطفى أبو زيد فهمى — القضاء الإدارى ومجلس الدولة سنة ٧٩ ص ٦١٣ ص ٦٢٠ ، ص ٦٢١ .

(٣) نفس المصدر ص ٦١٣ .

(٤) المرجع السابق ص ٦٢٠ .

(٥) المرجع نفسه ص ٦٣٨ وقد أشار إلى

- Crim. 14 mars 1957, Bull crim 1957 m. 255 : 26 Juill 1957 S. 1958. 84 .

الفصل الثانى المصلحة العامة كحد إيجابى لحرية الرأى فى الميدان السياسى

تعريفها وأهميتها :

يقصد بالخير العام أو المصلحة العامة فيما أورده ^(١) Roubier من تعريف الفيلسوف توما الإكوينى « أن الخير العام هو المصلحة التى يهدف إليها المجتمع كله والتى تتجاوز بطبيعة الحال مصالح الافراد . لأنها ليست عبارة عن هذه المصالح مجتمعة فحسب ، بل هى مصلحة الجماعة كهيئة ، فالخير العام يعلو على المصالح الخاصة لأفراد المجتمع وبقتضى خضوع هذه المصالح له ، وعدم تعارضها معه ، ولكنه لا يستنفذها كلها . بل على العكس من ذلك ، إذ يأتى أن تمحى شخصية الأفراد لمجرد انتمائهم إلى المجتمع (كما هو الحال فى النظام الماركسية) . فما دامت المصالح الخاصة متفقة مع الخير العام ، فإنها تنسجم وإياه » .

من أجل ذلك فقد إتخذ القانون Droit من فكرة المصلحة العامة أو الخير العام Le bien commun هدفه وغايته .

المصلحة العامة تبرر ما يتخذ من إجراءات لتحقيقها : ^(٢)

إذا كانت المصالح الفردية الجديرة بالاعتبار ، واحترام النظام العام أو

- Roubier : Theorie Genrale du droit - Paris, 1946 p. 98. 99

(١) انظر .

وأيضاً رسالة

- Souzanne Michel : La notion Thomiste de la bien commun - Nancy, 1938 .

(٢) يستعمل تعبير « الخير العام » والمصلحة العامة « والصالح العام » والصالح المشترك كمرادفات وانظر =

مثل الجماعة بثلاث شقى الحد السلبي المانع ، فى التعبير عن الرأى وممارسة حق النقد السياسى ..

فإن المصلحة العامة تعد — بالإضافة إلى عناصر أخرى لا تقل عنها أهمية من الناحية القانونية — سببا لإباحة القذف أو الطعن فى أعمال ذوى الصفة العمومية أو النيابية أو المكلفين بخدمة عامة ، المتعلقة بوظيفتهم ، وما يؤثر على هذه الأعمال من أخلاقهم وحياتهم الخاصة^(١) . فضلا عن أنها تعتبر الغرض الذى من أجله قرر الشارع حق النقد . إذ أن الحقوق لا تقرر لذاتها وإنما لما تحققه من غايات .

ولا يخفى أن هذه الإباحة تستند إلى مبدأ « رجحان الحق » وهو يفترض أن الفعل الذى يجرمه القانون — لأنه يهدر حقا — قد صان فى ذات الوقت حقا آخر يربو فى القيمة الاجتماعية على الحق الذى أهدره .. ومن ثم فهو أولى منه بالرعاية وفى هذا الغرض يباح الفعل من أجل الحق الذى صانه^(٢) .

وتأسيسا على ذلك قلنا إن المصلحة العامة تمثل الحد الإيجابى الدافع . أو الغاية التى تنغياها حرية الرأى السياسى بما قد تشتمل عليه من نقد أو حتى عبارات قذفية .

وهذا هو المستقر فقها وقضاء حتى أننا نستطيع أن نقرر بجلاء أنه حيثما لا يتحقق استهداف المصلحة العامة من النقد السياسى ، فإنه تنتفى عنه سلامة النية

= فى تعريف الخير العام وأثره فى تحديد هدف القانون Dabin فى مؤلفه Philosophie de l'ordre juridique positif

نبذة ٤٠ وما بعدها وقارن ذلك بمذهب « اهرنج » فى أصل القانون والمسمى بمذهب « الغاية والكفاح » ومشار إليه فى د. سليمان مرقص — المدخل ص ٤١٥ ، ٤١٦ .

(١) د. محمود نجيب حسنى — القسم الخاص — المرجع السابق ص ٥٩٨ .

(٢) راجع د. محمود نجيب حسنى — شرح قانون العقوبات — القسم العام رقم ١٤٩ ، لنفس المؤلف — شرح

قانون العقوبات — القسم الخاص رقم ٥٩٥ ص ٥٨٧ وما بعدها ، ص ٥٩٥ ، تعليقات الحفانية على المادة

٣٠٢ ع . مصرى ، نقض ١٤ — ٣ — ١٩٣٢ مجموعة القواعد القانونية ج ٢ رقم ٢٢٣ ص ٤٦٩ .

بالمعنى الذى أراده القانون^(١) ويحل عليه العقاب حتى ولو كان فى استطاعة الناقد إثبات الوقائع المقنوف بها^(٢). ويؤكد هذا النظر أنه لما كان من المسلم به أن الدولة تتذرع بنظرية الظروف الاستثنائية (أو الصالح العام) عندما تتجاوز القانون أو حتى تطرحه جانبا حين يطرأ من الظروف ما يجعل من تطبيقه إخلالا بالنظام العام أو إضرارا بالمصلحة العامة^(٣)، فإن العدالة تقتضى أن يمنع الفرد نفس الحق هو أيضا حين تحيد الحكومة عن جادة الصواب أو تنكب طريقها إلى المصلحة العامة حتى ولو اضطر ذلك الفرد إلى إتيانه من الأقوال أو الأفعال ما يعد جريمة من جرائم القذف أو السب أو الإهانة أو التحريض. شريطة أن يكون هدفه من ذلك هو المصلحة العامة، لاشفاء ضغائن شخصية فحسب — فضلا عن توافر حسن النية كما أسلفنا — وهذا ما استقرت عليه أحكام القضاء واجتهادات الفقهاء^(٤).. إذ لا محل لثبوت حسن النية عند انتفاء المصلحة العامة من النقد.

ضرورة المصلحة العامة :

ولئن تفاوتت النظم الديمقراطية فى شأن شق الحدد السلبى بين التوسيع والتضييق وفق ما تصورته من مثل وقيم عامة، إلا أنها لم تتفاوت بل لم تختلف فى شأن استلزام هذا الحد الإيجابى الدافع لممارسة النقد السياسى. ذلك النقد الذى يعد — بحق — جوهر النظام الديمقراطى.

(١)، (٢) انظر د. القللى فى المسؤولية الجنائية ص ٣١٢، د. محمود نجيب حسنى القسم الخاص — المرجع السابق ص ٦٠٠ وقارن م ٣٦ من قانون الصحافة الفرنسى سنة ١٨٨١ وأحكام النقص المصرى فى ١٤ — ٣ — ٣١، ٣٢ — ٣ — ٢١، ٣٢ — ٣ — ٣٨، ٣٨، ٥ — ٢ — ٥٧، ١١ — ٦٥، ٧ — ٤ — ٦٩.

(٣) قارن د. فؤاد العطار — القضاء الإدارى سنة ١٩٦٨ ص ٨٤.

(٤) انظر Barbier, M. G. : Code exlique de la press I p. 424

وقد أشار إلى حكم محكمة النقض الفرنسية الذى قرر أنه طالما أن العبارة القذفية قيلت لتحقيق مصلحة معتبرة قانونا فإن حسن النية يكون قائما ويتخلف به القصد الجنائى ويتعين تبرئة المتهم من تهمة القذف — ويعارض ذلك د. محمود نجيب حسنى حيث يقرر مع آخرين أن حسن النية لاينفى القصد الجنائى — وأورد أحكاما تؤيده — للتفصيل راجع مؤلفه فى القسم الخاص ص ٥٧٠ — ٥٧١.

العناصر الجوهرية لفكرة المصلحة العامة :

إن فكرة المصلحة العامة فكرة مرنة للغاية ^(١) ومبهمه ، مما جعلها تترك دائما لتحديدات القضاء فى كل حالة على حدة ، حتى أنه يخشى أن يكون القاضى مشرعا فى هذا المجال .

ولكى نحاول أن نقدم مساهمة متواضعة فى رسم صورة موضوعية لهذا الحد ابتغاء وضع الضوابط العملية له ، فإنه يمكن التقصى عن ماهية فكرة الصالح العام فى الوسائل المتصورة لبلوغ مستوى اجتماعى ^(٢) معتبر — فى وقت من الأوقات — أنه مثل أعلى . وفى الغايات الخاصة بهذه أو تلك ، فى المذاهب السياسية المختلفة . فضلا عن أنه يمكن التقصى أيضا وبصورة أضمن ، عن ماهية الصالح العام ، فى الدعامة ذاتها لكل حياة اجتماعية .

والواقع أن فكرة الصالح العام (المشترك) وإن انطوت على كثير من العناصر المتغيرة ، إلا أننا نلمس فى تلك الفكرة عناصر ثابتة لا يخلو منها أى تصور اجتماعى لها . فلكن اختلفت المجتمعات بحسب ظروفها فى تصور مضمون الصالح المشترك ، إلا أنها تجمع على أن تلك العناصر هى المقومات الجوهرية لفكرة الصالح المشترك والتي بدونها لا يعتبر صالحا مشتركا .

ويمكننا — فيما يقول البعض بحق — ^(٣) حصر هذه العناصر الثابتة فى ثلاثة

(١) أنظر حكم محكمة النقض فى ٣١ — ٣ — ٣٢ ، أيضا حكمها فى ٢ — ٦ — ٨١ .. وانظر أيضا د. سليمان مرقص — المدخل ص ٤٣٤ إذ يقول : « فضلا عن أن فكرة المصلحة (العامة) فكرة مبهمه لايسهل تحديدها وضبطها » وفى موضع آخر يقول : « إن المصلحة التى يعترف بها القانون هى مصلحة المجتمع أولا فإن تعارضت مع مصلحة الفرد كانت هى الأولى بالرعاية — (أنظر ص ٤٣٥ نفس المرجع) .

(٢) انظر د. نعيم عطية — فى النظرية العامة للحريات الفردية سنة ١٩٦٥ ص ٣٥ — الدار القومية للطباعة والنشر — القاهرة وما بعدها .

(٣) انظر د. نعيم عطية — فى النظرية العامة للحريات الفردية سنة ١٩٦٥ ص ٣٥ — الدار القومية للطباعة والنشر — القاهرة وما بعدها .

عناصر هي : العدالة^(١) والاستقرار الاجتماعي والتقدم . فكل تصور اجتماعي للمصالح المشترك ينطوي على تصور لعدالة ، واستقرار اجتماعي ، وتقدم . بغض النظر عن مضمون تلك العدالة والاستقرار والتقدم وفيما يلي نشير بشيء من الإيجاز إلى كل عنصر من العناصر المذكورة .

أولا : العدالة الاجتماعية :

إننا لو ألقينا نظرة فاحصة على مختلف الأنظمة التي مرت بها المجتمعات الإنسانية عبر التاريخ ، وقبلت في أزمنة مختلفة على أنها أنظمة محققة للعدالة المتصورة على نحو ما وتأملنا أطراف تباين مضمون هذه الأنظمة محققة للعدالة بأنها تهدف إلى تحقيق عدالة ما ، لأمكننا أن ندرك مدى ثبات فكرة العدالة والتصاقها الراسخ بالمصلحة العامة . ذلك أن تنوع فكرة العدالة من حيث المضمون ، لا يؤثر على ثباتها من حيث المبدأ^(٢) . والعدالة فكرة لا تنطوي على مجرد عدم إيقاع الضرر بالغير وإعطاء كل ما له ، وإنما تنطوي أيضا على شيء أعمق من ذلك ، هو التوازن المستهدف تحقيقه بين المصالح المتعارضة بغية كفالة النظام اللازم للسلام في المجتمع الإنساني وتقدمه^(٣) فالعدالة إذن عنصر حركي إذ أنها تستببع السعي الدائب نحو معرفة ما يستحقه كل وكيف يعطى له .

العدالة والمصلحة الاجتماعية (العامة) :

ولا يجدر أن ندرس العدالة إلا من خلال المصلحة العامة والتي هي عنصر من

(١) انظر د. سليمان مرقص — المدخل ص ٨ وقد أشار إلى Geny في قوله أن كل نظام يرمى إلى تحقيق الخير العام يجب أن يكون العدل أساسه وكل توفيق بين المصلحة العامة والمصالح الخاصة يجب أن يكون نتيجة موازنة عادلة بين هذه المصالح المختلفة .

(٢) راجع مطول Burdeau في علم السياسة سنة ٢٩٢٤ ج ١ ص ٧٧ — ٧٨ وكذلك

A. Dorot Naturel et Realisme, Tese Paris 1930 . .

F. Geny : Science et technique tome 1 P. 49 - 50

(٣) راجع في ذلك

G. Gurvitch : L'idée de droit social paris 1953 p. 139

Jean Dabin : Théorie generale du droit, Bruxelles 1944 - p. 224

عناصرها الأصولية والجوهرية . وإذا التزم ذلك في تصور العدالة ، فإنها تبدو في الواقع على حقيقتها كمصلحة إنسانية عليا^(١) ذات صلة وطيدة بالأخلاق إذ لا يمكن أن يكون المرء خيرا أو شريفا ، مالم يكن عادلا . فالعدالة دائما تطلق على عدد معين من المطالب الأخلاقية التي ينظر إليها جماعيا ، على أنها أعلى مقاما من مراتب المصلحة الاجتماعية (العامة) فيما يقول دابن^(٢) .

ولقد كان لجون ستيورات ميل فضل كبير في تخليص مدلول العدالة من كثير من الأفكار الخاطئة التي شابتها ، وإبراز مدلولها كمصلحة اجتماعية عامة^(٣) فقد لاحظ أنه كلما اختلفت الآراء حول ماهية المنفعة الاجتماعية ، اختلفت أيضا الحلول المتقبلة على أنها حلول عادلة .

(١) لا يخفى أن المصلحة الاجتماعية « العامة » تمثل القيمة العليا من قيم الجماعة ومثلها — انظر في هذا المعنى بوكاثر في المدخل لدراسة القانون بروكسل سنة ١٩٦٤ ص ٣٥٨ نبذة ٣٢٣ ، ٣٢٤ حيث يقول :

L'interet protégé par le droit et toujours un interet collectif, bien que dans certains cas il puisse sembler qu'un seul sujet de droit en soit le beneficiaire .. cependant si l'interet protege par les droits subjectifs est general par nature, il ne s'ensuit pas que l'intensite de protection soit indentique dans tous les cas . Ainsi bien que le droit de propriete et le droit à la vie soient considérés comme des droits abalus, la protection de droit de propriété est nettement plus relative que celle du droit à la vie et legalement subordonnée aux l'interets communitaires la mesure de l'intensité avec laquelle le droit objectif protege les droits subjectifs est habituellement fonction de la structure etatique, les formes autoitaires de l'Etat tendent à imposer à l'individu des attitudes orientées exclusivement vers des fins collectives prétablies en vertu d'un dogmatisme juridique determine; Les forms de la democratie parlementaire tendent à procurer la realisation des fins collectives par l'épanouissement des aspiration individuelles . Dans le premier cas, le droits subjectifs sont des moyens dans le second ils sont des fonctions sociales

On appelle droits subjectifs les valeurs juridiquement protegee qui conferent au sujet de droit des pouvoirs d'action et lui imposent des devoirs d'obligations dans les relations de la vie sociale .

- Jean Dabin ; I.B.D.P. 325

(٢) انظر

- Mill J.S. : Utilitarianism - everyman's Library No 482

(٣) راجع

فقد ذهب البعض مثلاً إلى أنه ليس من العدل أن توزع خيرات المجتمع على أساس آخر سوى المساواة الحسابية التامة ، بينما يذهب آخرون إلى أنه من العدل أن يتم التوزيع على الأفراد حسب حاجاتهم — كما يذهب غيرهم إلى أن العدالة تقتضى أن يتم التوزيع على أساس مقدار العمل أو أهميته بالنسبة إلى المجتمع .

وهكذا تختلف العدالة باختلاف النظرة إلى ماهية المصلحة الاجتماعية . من حيث المضمون .

ونظراً لمرونة فكرة المصلحة العامة^(١) — بما تشتمل عليه من عناصر

(١) وهذه المرونة الواسعة مع أنها تترك للقاضي سلطة واسعة في التفسير حتى تكاد أن تجعل منه مشرعاً في هذه الدائرة المرنة ، إلا أنها فيما فيها يقول البعض — ذات مزية كبيرة في أن تجعل من فكرة النظام العام (والمصلحة العامة) منفذاً مهما تجد منه التيارات الاجتماعية والأخلاقية سيلاً إلى النظام القانوني لثبت فيه مابعوزه من عناصر الجدة والنشاط (انظر د. عبد الرزاق السنهوري — نظرية العقد ص ٤٩٢ نبذة / ٤٧٤ — وأيضاً « مقدمة القانون » بالاشتراك مع د. حشمت أبو ستيت هامش ص ١٦٧) . وجدير بالذكر أن العبرة في تفسير الخطاب أو المقال — في هذا الصدد تكون بمعناه متكاملًا كما يتبادر للمحكمة (القارئ) من قراءته لا التعويل على بعض عباراته أو كلماته (انظر :

١ — حكم محكمة جنابات مصر في ٧ / ٦ / ٤٨ قضية رقم ٢٥٩٨ لسنة ١٩٤٥ — الموسكى المنشور في د. المصفاوى — التشريع وأحكام القضاء .. تحت رقم ٣٠ في ص ٤٥ .

٢ — حكم في نفس المحكمة في ١٤ / ٤ / ٤٨ قضية رقم ٤٨٩٦ سنة ١٩٤٧ — عابدين — ١٢ / ١٩٤٧ صحافة — المصفاوى ص ٢٠٩ تحت رقم ٧١ .

٣ — حكم نفس المحكمة ٢٢ / ١ / ١٩٤٩ قضية رقم ٢٩٩ لسنة ١٩٤٦ — عابدين ١٨ / ١٩٤٦ — صحافة — المصفاوى ص ٢٢٠ تحت رقم ٧٦ .

٤ — حكم نفس المحكمة ٢٣ / ١ / ١٩٤٩ قضية رقم رقم ٣٣٧٧ لسنة ١٩٤٦ عابدين ٢٩٠ / ١٩٤٦ صحافة .

وقد جاء فيه : .. حيث أن المحكمة أن ترى أن فن الكتابة في شتى نواحيه سواء كان في الأدب أو السياسة أو الاجتماع إن هو إلا سياق واستطراد يجب أن أن يتوفر فيه التماسك والارتباط بين أجزاء المقال الواحد وأن يفسر كل فقرة منه على ضوء ما قبلها وما بعدها إذ لا يستساغ عقلاً ولا منطقاً أن تؤخذ كلمات أو عبارات من مقال وتفسر بحرفية اللفظ دون أن يقام وزن أو تقدير للسياق الذى قيلت فيه أو الملابسة التى كثيراً ما تحلو الكاتب أن يتلطف أحياناً ثم يقسو ويغلظ القول تارة أخرى .. .

أما إذا اشتمل المقال أو الحديث على ما يفيد استهدافه للمصلحة العامة من جهة وتشهيره وقلبه للمنقود من =

جوهرية وفق ماأشرنا ، فقد تنوعت المذاهب فى تفسيرها للتعرف على مدى تحققها من وراء النقد أو التعليق ونلخصها فيما يلى :

١ — فهناك فريق يقول بأنه يجب أن يفسر المقال أو الخطاب المشتمل على النقد أو التعليق وفق السائد فى عقيدة الرأى العام^(١) حتى لا يستبد القاضى برأيه الشخصى ويجعل منه نظرية عامة فى هذه الدائرة .

٢ — وهناك رأى آخر^(٢) يقول بأنه يجب على القاضى فى هذا الصدد — أن

= جهة أخرى ، فإن المحكمة فى هذه الحالة توازن بين القصدتين وتقدر لأيهما كانت له الغلبة فى نفس الناشر . ولا محل للقول بأن حسن النية يجب أن يقدم فى كل الأحوال على ماعداه ، وإلا لا استطاع الكاتب تحت ستار الدفاع ظاهرها عن مصلحة عامة مزعومة أن ينال من كرامة صاحب الأمر ماشاء دون أن يناله القانون (نقض ٢ / ٦ / ٨١) .

وقريب من ذلك يقول د. فؤاد العطار : على أنه مما يجدر التنبيه إليه فى هذا المجال أنه لايجوز اعتبار المصلحة الخاصة سببا (لابطال القرار الإدارى المطعون فيه) إلا إذا كانت هى الدافع الأصيل والمحرك الرئيسى لدى مصدر القرار فى الاتجاه الذى قصد إليه وتوخاه من الإيثار والتفضيل ..

وينبنى على ذلك أنه اذا كان الدافع الأصيل والرئيس لمصدر القرار تحقيق الصالح العام ولكن نشأ عنه نفع للأفراد فهذا لا يجعل القرار مشوباً بعيب الانحراف بالسلطة » ويستشهد على ذلك بقوله :

وهذا ما قرره محكمة القضاء الإدارى فى ٣٠ — ١١ — ١٩٥٠ بحكم جاء فيه « ولا مشاحة فى إن الرئيس الإدارى إذا ما أصدر قراره عن هوى متكبها فيه سبل المصلحة العامة — كان قراره مشوباً بسوء استعمال السلطة .. » كما أضاف الحكم ذاته .. « أنه وإن صح اعتبار القرابة من نوازع الهوى وبواعث الانحراف عن المصلحة العامة ، إلا أن هذا الأمر لا يؤخذ فيه بالظن بل يجب أن يقوم الدليل على أن هذه القرابة كانت هى الدافع الأصيل لدى مصدر القرار إلى إصداره والمحرك الرئيس له فى الاتجاه الذى قصد إليه وتوخاه من الإيثار والتفضيل » (حكم محكمة القضاء الإدارى رقم ٣١٣ لسنة ٣ ق — مشار إليه فى د. فؤاد العطار — القضاء الإدارى ص ٦٨٥ — ٦٨٦ .

(١) انظر د. سليمان مرقص — المدخل ج ١ ص ١٠٤ حيث يقول فى هذا المعنى :
« ولذلك كان من المسلم فى هذه الشرائع (المصرية والفرنسية) أنه يجب أن يقف القاضى فى تصور فكرة النظام العام (المصلحة العامة) عند حدود تصور الجماعة بأسرها لها . وأن يتحرز من إحلال آرائه الخاصة فى العدل الاجتماعى محل آراء المجتمع إذ الواجب يقتضيه أن يطبق مذهباً عاماً لا مذهباً فردياً خاصاً . » انظر أيضاً د. عبد الفتاح عبد الباقى — نظرية القانون — الطبعة الثانية سنة ١٩٦٠ ص ١٠٢ ود. محمد جمال الدين زكى — دروس فى نظرية القاعدة القانونية سنة ١٩٥٥ ص ١٨٤ .

(٢) بلانبول وروبير — مشار إليهما فى د. سليمان مرقص — المدخل ج ١ سنة ١٩٦٧ هامش ص ١٠٨ .

يعول على رأى الفريق الفاضل من الشعب الذى يعتبر الحارس الأمين لتقاليد الأمة
Sur l'opinion des elements sains de la population, gardiens d'un tradition ancienne.

٣ — أما الرأى الثالث فيأخذ بمعيار الرجل العادى فى تقدير (معنى المقال أو الحديث) أو مدى مافى السلوك أو التصرف من عدالة اجتماعية ، مؤسسا ذلك على أن الإحساس بالعدالة إنما هو الرغبة المتأصلة لدى المرء فى رد الإيذاء أو دفع الضرر عنه ، أو عن أولئك الذين تربطهم به مشاركة وجدانية يمكن أن تتسع لتشمل جميع أبناء الجنس البشرى بفضل مكنة التعاطف والمشاركة الوجدانية ، وبفضل الفهم الإنسانى المستدير للصالح الذاتى^(١) .

وفى مجال الترجيح فإننا نرجح الرأى الثانى لما يبدو فيه من حصافة وعمق نزيه وتحقيق للمنفعة العامة وبعد عن النظرة السطحية للأمور أو الديماغوجية كما أنه أقدرهم فى خدمة التقدم .

ثانيا : الاستقرار الاجتماعى :

قد يفهم الاستقرار فهما ظاهريا على أنه الطاعة ، والطاعة فى غير الحدود المستهجنة هى خصيصة لاغناء عنها للحكومة . إلا أنه إذا وجب أن تطاع الحكومة فليس ذلك من أجل ذاتها بل للتوصل إلى تحقيق غرض آخر . وقد يفهم الاستقرار الاجتماعى فهما ظاهريا آخر على أنه القضاء على التجاء كل فرد إلى اقتضاء حقه من خصمه بالقوة فيقال إن الاستقرار الاجتماعى مستتب فى بلد ما عندما يكون شعب ذلك البلد قد كف عن متابعة خصوماته الخاصة بالعنف ، ودرج أفرادهم على أن يعهدوا بالفصل فيما ينشأ بينهم من منازعات ، وبالاقتصاص لما يقع عليهم من إيذاء ، إلى السلطات العامة^(٢) .

(١) انظر د. نعيم عطية — فى النظرية العامة للحريات الفردية ص ٣٧ — ٣٨ وقد أشار إلى

J.S. Mill : Utilitarianism p . 48 - 49 .

(٢) راجع . S . & P . 181 No . 82 Representative Government - everyman's Library J . S . Mill

جوهر الاستقرار الاجتماعي :

على أن جوهر الاستقرار ينحصر في أنه مهما تعددت وتنوعت الروابط بين الأفراد فإنها تقوم على اعتراف متبادل بوجود الآخرين في نطاق المجتمع . وهو ماينتج عنه توا ضرورة تعيين الحدود لما لكل ، ولما عليه^(١) وتنبتق هذه الضرورة أولا من الضمير وثانيا من أوضاع الحياة الاجتماعية . فهناك أولا الإحساس بأن حرية الفرد لاتعنى سلطانه المطلق إزاء الآخرين ، وإنما تعنى فحسب احترام شخصيته الإنسانية في إطار روابط تقلل من إمكاناته القائمة على الأثرة دون مساس بطبيعته الإنسانية .

وهناك ثانيا الأوضاع الاجتماعية التي تجعل الفرد يجرب أن تعيين الحدود لما لكل ، ولما عليه ، وإنما هو بمثابة الجو اللازم لحياته .

والواقع أن الحياة الإنسانية لايمكن أن تترك للتحكم الفردي ولالمجرد تلاقى الأنشطة المستقلة ، فليس أمام الإنسان من سبيل إلى تحقيق الأغراض التي تتوق إليها إنسانيته إلا في الحدود التي يحترم فيها الأفراد بعضهم بعضا ، ويتعاونون بغية هدف مشترك مما يقتضى إخضاع سلوكهم لقاعدة عليا تسرى على الجميع .

(١) قارن Repert G في مؤلفه

Les forces creatrices du droit 1955 P . 4

حيث يستنبط أن من أهم مميزات القانون بوجه عام (ذلك القانون الذي يستهدف دائما تحقيق المصلحة العامة) هو الثبات والاستقرار (وهو مانعنيه باصطلاح — الاستقرار الاجتماعي) وقرب هذا أيضا Petrich في مقالة في المجموعة المهداه إلى جيني ج ٢ ص ٢٢٨ : Quelques observation sur le probleme des sources du droit et le fonction de la loi, etudes Geny t . II P . 227 et S .

«Ce qui distingue les normes de droit des autres cat igories, de normes, c'est qu'elles organisent la societe humaine et en font une unite, un tout, e . a . d . un systeme propre a faire marcher la societe vers des buts que les facteurs dirigeants de la societe lui assignent .»

ضرورة السلام الاجتماعى « الاستقرار الاجتماعى » :

إن الحاجة إلى كبح جماح المسالك الفردية ، هى التى تبرر السلام المنشود وهو لاشك عنصر ثابت فى فكرة الصالح المشترك أو المصلحة العامة كما تقدم لأن ذلك العنصر يستجيب إلى مطلب أساسى من مطالب الحياة الإنسانية وهو الحاجة إلى الاستقرار فالسكينة (السلام الاجتماعى) فى حد ذاتها تدرأ عنا الخراب على حد قول العميد هوريو.^(١)

ثانيا التقدم الاجتماعى :

وهو القيمة الاجتماعية الثالثة التى تتكون منها القيمة الاجتماعية الأم ألا وهى المصلحة العامة . وتبدو حقيقة هذه القيمة من النظر إلى مفهوم الحضارة . فالحضارة الإنسانية تقدمية تسعى سعيا واعيا حثيثا إلى السيطرة على القوى الطبيعية والاجتماعية والاقتصادية المحيطة بالإنسان ، والسير بالمجتمع الإنسانى إلى الأمام مكافحة لتذليل الصعاب المادية على الأخص التى تقف فى وجه ذلك التقدم.^(٢)

على أن التقدم لم يسترع الانتباه كقيمه اجتماعية إلا منذ عهد ليس ببعيد . ففكرة وجوب توجيه نماء المجتمع نحو التقدم وإن أضحت من المسلمات الغالية فى المجتمعات المحتضرة إلا أن هذه الفكرة ليست على أى حال موعلة فى القدم . ولا تحتاج إلى الرجوع إلى أبعد من نهاية القرن التاسع عشر لنسجل مبدأ إعلان الإيمان فى خصيصة التقدم الاجتماعى واعتباره هدفا من الأهداف التى تسعى المجتمعات الإنسانية إليها فى تاريخها . بل ويجب ألا ننكر أيضا أنه حتى فى يومنا هذا يوجد من المجتمع ما يحيا على أوضاع من التزمت والجمود لاتعمل فيه بشكل واضح الرغبة فى التقدم كما نجد الرغبة فى التقدم فى غير تلك المجتمعات مازالت تلقى القهر والمناوأة من بعض القوى الداخلية أو الخارجية .

(١) انظر : — أشار إلى ذلك د. نعيم عطية — المرجع السابق ص ٤٠

(٢) راجع ص ٧٥ وما بعدها من . Jean Salvaire : Autorite et liberte, these Montpellier 1932

وإننا لنرى جون ستورانت ميل يعترف مع أستاذه جيرمي بنتام بأن المنفعة وإن كانت هي المعيار الأعلى^(١) الذى تحل به كافة المشكلات الاجتماعية ، إلا أن تلك المنفعة يجب أن تفهم بأسمى معانيها أى باعتبارها المنفعة المؤسسة على كافة المصالح الدائمة للإنسان باعتباره كائنا يصبو إلى التقدم والتحسين . وعلى ذلك كان النظام الاجتماعى الصالح — فى نظر ميل — هو النظام الذى ينمى فى الشعب خير الصفات ويحقق التقدم المادى والمعنوى للمجموع ثم يأتى بعد ذلك توجيه هذه الصفات إلى معالجة الشئون العامة على أكمل وجه^(٢) .

على أننا يجب أن نلاحظ أن الإجماع وإن كان منعقدا على ضرورة التقدم الاجتماعى إلا أن ماهية هذا التقدم ومضمونه وكيفية تحقيقه ، يثور حولها الاختلاف فى الآراء . فما قد يعد تقدما فى نظر البعض قد يعد تخلفا ورجعية فى نظر البعض الآخر .

إن التقدم وإن كان لا يتأتى فى الأصل على نحو تلقائى ، بل يحتاج إلى جهد يبذل للتوصل إلى تحقيقه — مما زاد من أهميته فى الفكر السياسى الحديث — إلا أن التقدم مع ذلك لا يتأتى دائما بالتدخل . فإن الإحجام المدروس — قد لا يقل تحقيقا للتقدم عن التدخل ذاته .

كما يجب أيضا أن نلاحظ أن التقدم لا يعنى السير بالمجتمع إلى الأمام فحسب بل إن الحيلولة دون رجوعه إلى الوراء تعتبر أيضا أمرا ضروريا بالنسبة إلى التقدم — لأن الطبيعة الإنسانية كما هى ميالة إلى الاطراد والتحسن ، عرضة للسقوط والتقهقر أيضا .

(١) راجع ماسبق نقله عن Bekaert عند الكلام عن العدالة والمصلحة الاجتماعية .

(٢) ميل — الحكومة النياية — المرجع السابق ص ١٩١ — ١٩٥ .

الرابطة بين الاستقرار الاجتماعى وبين كل من التقدم والعدالة :

يتأتى جزء كبير من التقدم عن طريق التطوير السلمى للمصالح السابق وجودها ولذلك لم يكن من غير الصائب إلى حد بعيد القول بأنه كلما زاد الاستقرار زاد التقدم وكلما زادت الحماية المضافة على الفرد أمكن أن نتوقع ازدياد تحرير إمكاناته ، وانطلاقها نحو تحسين حاله ، وربما إلى تحسين حال الآخرين أيضا . ولا تتزعزع قيمة الاستقرار إلا إذا بولغ فى المحافظة على المصالح الموجودة على ما هى عليه . دون اعتداد بما يجب لها من تطوير يكفل التقدم الذى هو قيمة اجتماعية كالسلام الاجتماعى والاستقرار سواء بسواء .

وإذا كان الاستقرار هو العنصر المحافظ فى الصالح المشترك ، فإنه لا يجب أن نخلص من ذلك إلى تنافره مع عنصر العدالة . لأن العدالة تستعين بالاستقرار لتدخل إلى حيز التنفيذ . ومن ثم كان هذا الاستقرار هو الصورة الواقعية لحالة معينة من العدالة . والعدالة هى وعد باستقرار قائم على دعائم أفضل . وبالتالي فإن كلا من الاستقرار والعدالة تسند الأخرى . فالعدالة تجعل الاستقرار مقبولا وهو يجعل العدالة متطلعا إليها . وعلى ذلك يجسد الاستقرار عددا من معانى العدالة . على أن نداء العدالة يتجاوز على الدوام حدود إشاعة الاستقرار القائم ولها ومن ثم كانت العدالة قوة تجديد مطردة^(١).

وهذه هى المقومات الثلاثة التى يتألف منها مجتمعه ما يعرف بالصالح العام أو المشترك أو على الأقل يتألف من إيجاد التوازن^(٢) اللائق بينها . وإننا لنعتقد أن الفهم الحسن لمقومات المصلحة العامة أو الصالح المشترك التى ذكرناها ، يلطف

(١) هوريو — المرجع السابق ص ٣٤ وما بعدها و ص ٥٨ وما بعدها وكذلك ص ٧٨٥ وما بعدها من

مقالته . Le droit . la Justice, L'ordre social, Revue de droit civil 1927

(٢) من الممكن مثلا أن يودى تفسير معيب للعدالة إلى نتائج ضارة بالمصلحة العامة وذلك بالجور على العنصر الثالث اللازم لها وهو التقدم إذ يمكن أن يقوم تضارب خطير بين عنصرى العدالة والتقدم فى المصلحة العامة إذا لم يراع فى تفهم العدالة ما أبرزه أرسطو من أن المساواة لا تكون عادلة إلا بين المتعادلين وإن عدم المساواة تكون عادلة بين أولئك الذين ليسوا متعادلين .

انظر Alfred Bosc : philosophie du pouvoir paris 1948 P . 28 et S .

ذلك التوتر الذى نجده فى نظرية الروابط بين الفرد والدولة ، ويضع حدا لذلك الشد والجذب الذى يمارسه فى تلك النظرية ، ذلك التناحر بين الاتجاهات اليسارية واليمينية . إذ ينتهى بها إلى اعتبارها مجرد اختلاف فى التفسير فحسب لاصراعا بين مفهومين من معدنين متناقضين .

علاقة حرية الرأى السياسى بالمصلحة العامة :

يقوم جوهر نظريتنا — فى هذا الصدد — على أن مرد الاعتراف للإنسان بحريته إنما يرجع إلى أن هناك مثلا عليا للاستقرار ، والعدالة والتقدم ، تحتاج إلى أن تستجلى — فكما توجد فى هذا الوجود حقائق كونية مادية كشروق الشمس من الشرق وغروبها فى الغرب — توجد أيضا حقائق معنوية أو قيمية هى مثاليات الاستقرار الاجتماعى والعدالة ، والتقدم — وشرعية الحرية السياسية مردها الحاجة إليها للتعرف على تلك المثاليات ذات الوجود الموضوعى وشحن الهمم فى الجماعة لكى تنسج فى واقع سلوكها مايتفق وصورة هذه المثل .

لهذا كان لابد أن ترتبط الحرية بتصور معين لما يجب أن تكون عليه الحياة — الاجتماعية . تصور تمده الحرية بإيمانها ، وفى الوقت ذاته تستمد منه أبعادها الواقعية — تصور تمده الحرية بالشرعية وتستمد منه شرعيتها هى أيضا .

وهذه الرابطة التبادلية بين المصلحة العامة ، والحرية — مسألة أصولية فى النظرية العامة للحرريات الفردية لابد أن يبدأ منها الطريق القويم لفهم جوانبها المتعددة^(١) .

وقد اقتضت هذه الحقيقة الجوهرية أن يكون مفهوم الحرية السياسية مفهوما إيجابيا بناء يرتبط بمدلول معين للمصلحة العامة بمعنى أنه لايكفى للتوصل إلى تشييد النظرية العامة للحرريات الفردية على أسس وطيدة — أن ينظر إلى الحرية على أنها مجرد تقدير المرء لما يجب أن يجرى عليه سلوكه تقديرا نابعا عن

(١) انظر د . نعيم عطية — فى النظرية العامة للحرريات ص ٣١١ .

تجربته الخاصة ، وغير مفروض عليه من أية قوة خارجية ، بل يجب أن يكون للحرية — حتى تحظى بالاحترام هدف اجتماعي ترتبط به — ولهذا تمثلت الحرية الإيجابية فى النشاط التلقائى للشخصية الإنسانية الكاملة نشاطا متجها عن وعى إلى تحقيق تصور تؤمن به للمصلحة العامة .

والحق يقال أنه إذا كانت الحرية السلبية بمعنى الانعزال تورث الفرد الضعف والخوف والخور وتنتهى إلى القائة بين براثن أنواع جديدة من العبودية ، فإن حرية الرأى السياسى من حيث أنها حرية إيجابية متفاعلة فى الوسط الاجتماعى ، تعنى التحقيق الكامل لإمكانات الفرد وصلاحياته ، مع قدرته على الحياة حياة نشيطة وتلقائية .

وقد قادتنا تأملاتنا فى فكرة المصلحة العامة — فيما يقول البعض^(١) بحق — إلى أنها فكرة ثابتة راسخة فى المجتمعات كافة . إذ أن مقومات الصالح المشترك من حيث أنه فكرة مطلقة ذات مضمون نسبي بمعنى أنها لا تتغير من مجتمع إلى مجتمع ، ولا من زمان إلى زمان ، وأن كل ما يتغير إنما هو مضمونها فحسب ، باعتبار أن حياة العامة فى كل المجتمعات يحدوها تصور لما يجب أن يكون عليه الصالح العام . وأن هذا التصور فى مضمونه قد يتغير ويتنوع . تماما كما يختلف البشر فى سماتهم وقسماتهم وملامحهم مع بقاء أعضاء الجسم الإنسانى واحدة بالنسبة للبشر أجمعين.

على أن رسوخ فكرة المصلحة العامة فى المجتمعات كافة ، يتأتى من كون الفرد كائنا اجتماعيا بطبعه ، ولا يحيا إلا فى نطاق جماعة — فأساس الحرية ومدارها يتوقف على تركيب الكيان الاجتماعى . ومن ثم فالفرد مقيد فى سلوكه بالشروط التى لاغنى عنها لقيام الحياة الاجتماعية واطرادها .

ويقتضى الصالح العام — لكى يؤدى الفرد للمجتمع كافة الخدمات التى

(١) انظر د . نعيم عطية — المرجع السابق ص ٣١٢ .

توجبها عليه حياته فيه — أن يمكن من بلوغ نمائه بالكامل . ومن ثم فكلما قل تقييد حرية الإسهام من جانب الفرد في العمل الجماعي ، زاد إنتاجه ، وأضحى أكبر نفعا للمجموع وإثراء له . فمن الواجب أن يعمد المجتمع إلى التخفيف من وطأة الواجبات والالتزامات الملقة على عاتق الفرد ، وبعبارة أخرى ، فمع تقدم الحضارة وتنور التفكير يجدر أن يقضى على القيود التي لامبرر لوجودها . أى التي لا تستوجبها المصلحة العامة كضرورة تقدر بقدرها ليس ذلك فحسب بل يجب على الدولة أن تزيد من تدخلها لفرض الواجبات التي تضيفها تلك المصلحة الاجتماعية الحق وتدعمها . وبهذين السيلين يتحدد المركز القانوني للفرد قبل الجماعة وهما :

أولا : التخفيف من الواجبات التي لامبرر لها من الضرورة وينطوى تحت ذلك ، الإعفاء من بعض جرائم القذف والسب والتحريض إذا اقترفها الفرد في نقده السياسي للسلطة بهدف تحقيق الصالح العام وكذا سقوط كافة القوانين المقيدة^(١) — للحريات دون سند من المصلحة العامة الحق .

ثانيا : الاهتمام بالواجبات الموصلة إلى تحقيق خير الإنسان . ويمكن في ذلك إيجاب مشاركة المواطنين للحكام بالنصح والنقد والترشيد تحقيقا للصالح العام لا الوقوف به عند حد الإباحة أو الحق بمفهومه الوضعي فحسب .

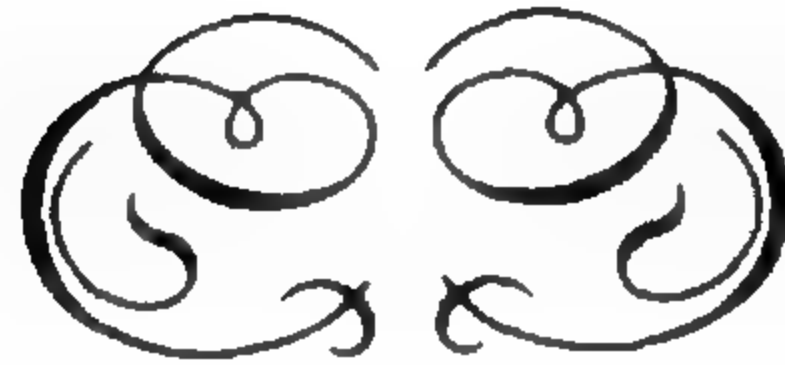
والذى يدفعنا إلى هذا القول ، هو أن الدافع إلى اعتراف كل تنظيم اجتماعي سليم بحريات سياسية للمواطن ، هو أن هذه الحريات تمكن المواطن من إثراء الحياة المشتركة — فهي ضرورية للحياة الخيرة . فهذه الحريات نتمتع بها لا لكي نأخذ فحسب ، بل لكي نعطي أيضا . وطالما ظل الاعتراف بها ناقصا ، ظل المواطن محروما من فرصة طيبة لخدمة مواطنيه . وصحيح أن إسهامنا في إثراء الصالح المشترك لن يتساوى ولكن لا بد أن يكون ثمة إسهام على أى حال ، إذ

(١) قارن قول mimin أنه كلما زاد التجريم نقص التقدم - 441 - 11 - 11 - 60 - J . C . P . Mimmin
نقلا عن د . عماد عبد الحميد النجار — النقد المباح ص ٢٣٢ .

أن كل مجتمع يحكم له ، أو عليه ، على أساس فرص الإسهام التي يتيحها أمام الراغبين في الاستفادة منها .

وبعد فإن مايجدر الطموح إليه في الحياة العامة ، هو تهيئة حالة من المحبة والمودة — بين أعضاء المجتمع الواحد — تدفع الجميع عندما يتصرف أحدهم أو — يدلى برأيه — إلى أن يتقبلوا مايفعله ، أو يقوله ، بترحاب مفعم بالتعاطف والتآخي وبالرغبة الصادقة في الفهم كما هو الحال في وسط من الفلاسفة ، في اللحظة التي تتلاشى فيها الخيلاء ، والحمق ، ليحل محلها التعطش إلى المعرفة ، والتلهف لليقين وانتظار القرار الراجح الذي ينير الطريق إلى آفاق جديدة من المعرفة والعدالة والتقدم

ولولا أن الدين يصلح أن يكون إطارا سليما لتحقيق ذلك المطلب ، كما كان يتحقق من قبل في صدر الإسلام لكان أدق ما يوصف به تفكير تمخض عن هذا المطلب هو أنه تفكير يوتوى يستحيل تحقيقه واقعيا في حياتنا المعاصرة .. بل شطحة من تلك الشطحات النظرية التجريدية التي تعبر عن وجهة نظر أصحابها أكثر من تعبيرها عن حقائق الأمور منبئة الصلة بالواقع المعاش .



الفصل الثالث

شروط التعبير عن الرأى السياسى وضوابطه

تمهيد :

بيننا فيما سبق الأسس المعتمدة لشرعية الرأى السياسى بما يشتمل عليه من نقد أو سب أو قذف .. وذلك باعتبار التعبير عن هذا الرأى حقاً ، بل واجبا التقت عليه مختلف الشرائع الديمقراطية والإسلام .

وبعد أن درسنا حدوده ، سواء المانعة أو الدافعة ، والتي تسقط عنه الشرعية إذا تجاوزها . نتجه الآن لدراسة ضوابطه وشروطه والتي ترفع عما قد يشتمل عليه من نقد أو سب أو قذف^(١) ، صفة التجريم وتكسبه الإباحة القانونية . إذ أن القانون لا يعرف الحقوق المطلقة وإنما لكل حق غاياته وشرائطه^(٢) بحيث إذا خرج به صاحبه عن هذه الدائرة المقررة فى القانون ، سقط الاحتجاج به .
وفيما يلى نتناول بالدراسة ، القذف المشروع ، والسب الملائم ثم النقد المباح باعتبارها من القوالب التى قد يصاغ فيها الرأى السياسى ونتناول كلا منها فى مبحث .

(١) نص قانون العقوبات المصرى فى المواد من ٣٠٢ إلى ٣١٠ عام على جرائم القذف والسب وإفشاء الأسرار . وتشترك هذه الجرائم فى وحدة الحق المعتدى عليه وهو الشرف والاعتبار ويعنى به المكانة التى ينالها الشخص فى الجماعة ، وتتكون من رصيد تصرفاته وصفاته ، الموروثة والمكتسبة ، وتتحدد هذه المكانة وفقاً لمعيار موضوعى قوامه الرأى العام فى المجتمع الذى يعيش فيه لا طبقاً لآراء الشخص عن نفسه . راجع د . أحمد فتحى سرور — الوجيز فى شرح قانون العقوبات — القسم الخاص سنة ١٩٦٨ — دار النهضة العربية ص ٥٥٨ وقارن د . محمود نجيب حسنى ص ٣٢٥ .

(٢) قلن د . محمود نجيب حسنى — القسم الخاص سنة ١٩٧٨ ص ٥٩٨ .

المبحث الأول^(١) القذف المشروع

تمهيد :

نصت المادة ٣٠٢ / ١ ع . مصرى على أنه « يعد قاذفا كل من أسند لغيره بواسطة إحدى الطرق المبينة بالمادة / ١٧١ من هذا القانون أمورا لو كانت صادقة لأوجبت عقاب من أسندت إليه بالعقوبات المقررة لذلك قانونا ، أو أوجبت احتقاره عند أهل وطنه » .

ويبين من هذا أن هذه الجريمة تتطلب ركنين^(٢) :

١ — ركن مادي : قوامه عناصر ثلاثة هي :
أ — الإسناد .

ب — وأن يكون قد ورد على واقعة معينة لو صحت لأوجبت عقاب من أسندت إليه أو احتقاره .
ج — وعلانية الإسناد .

٢ — ركن معنوى : هو القصد الجنائى .

ونعرض فيما يلى لهذين الركنين ثم نردف ذلك بأسباب الإباحة التى تجرد الفعل من صفة التجريم وتجعل منه قذفا مشروعاً^(٣) .

(١) Mimin : note D 1939.1 79. وقارن د . محمود نجيب حسنى — القسم الخاص ص ٥٧٣ .

(٢) يذهب رأى إلى أن أركان جريمة القذف خمسة : أن يكون القذف بإسناد أمر معين ، أن يكون القذف بإحدى طرق العلانية ، أن يكون من شأن الإسناد معاقبة المسند إليه قانونا أو احتقاره عند أهل وطنه ، أن يكون ذلك بقصد جنائى — أحمد أمين ص ٥٢٣ — ٥٥٩ وقد أشار إليه أيضا د . حسن صادق المرصفاوى سنة ١٩٧٨ — ص ٦٤٣ وقد ذهب الأخير إلى أن أركان جريمتى القذف والسب العلنى ثلاثة هي — الإسناد ، العلانية ، القصد الجنائى .

(٣) قارن د . أحمد فتحى سرور — الوجيز فى شرح قانون العقوبات — القسم الخاص ص ٥٥٩ وما بعدها .

المطلب الأول الركن المادى

يتحقق هذا الركن بتوافر ثلاثة عناصر :

١ — الإسناد ٢ — موضوع الإسناد ٣ — علانية الإسناد .

(١) الإسناد :

يتحقق الإسناد بنسبة أمر إلى شخص معين . ويستوى نسبة الأمر إلى الشخص بصفة تأكيدية أو بصفة تشكيكية . وبعبارة أخرى فإن الإسناد يتحقق بمجرد الإخبار بواقعة تحتمل الصدق والكذب ، وذلك لأن هذا الفعل من شأنه أن يلقي في روع الجمهور ولو بصفة مؤقتة احتمال صحة الواقعة ، وهو ما يكفي وحده المساس بشرف المجنى عليه واعتباره^(١) .

ومن طبيعة الأمور أن يكون الإسناد واضحاً في إلصاق أمر أو عيب إلى المجنى عليه بمعنى أن يكون صريحاً في تحقيق المعنى الذى ابتغاه الجانى ، ومع هذا فالفاعل قد يحاول الإفلات من حكم القانون ويصل إلى غرضه في صورة غير مباشرة ولكن العبارات التى استخدمها والملابسات التى قبلت فيها تنطق بإسناد الأمر أو العيب إلى المجنى عليه . ولهذا فمن المنطقي أن لا يكون للأسلوب المستخدم في الإسناد أثر على قيام الجريمة^(٢)

وقد قضى بأنه لا عبرة بالأسلوب الذى تصاغ فيه عبارات القذف ، فمتى كان المفهوم من عبارات الكاتب أنه يريد إسناد أمر شائن إلى شخص المقلوب بحيث لو صح ذلك الأمر لأوجب عقاب من أسند إليه أو احتقاره عند أهل وطنه ، فإن

(١) نقض ١٦ يناير سنة ١٩٥٠ مجموعة الأحكام س ١ رقم ٨٣ ص ٢٥١ ، نقض ١٧ يناير

سنة ١٩٦١ س رقم ١٥ ص ٩٤ .

(٢) د المرصفلوى ٦٤٣ .

ذلك الإسناد يكون مستحقا للعقاب أيا كان الكاتب أو الأسلوب الذى صيغ فيه^(١)

ويستوى أن ينسب الجاني الواقعة إلى المجنى عليه باعتبارها من معلوماته الخاصة أو بوصفها رواية عن الغير^(٢) أو إشاعة يرددها ولا يحول دون وقوع هذا الإسناد ، أن تكون الواقعة المسندة إلى المجنى عليه قد سبق إعلانها من قبل أو سبق نشرها^(٣).

ويستوى أن يكون المعنى السيئ واضحا لا يحتاج إلى تفسير ، أو مختلفا في لفظ برىء^(٤)، أو يكون في صورة تلميح^(٥) أو كناية^(٦) . وبوجه عام فإنه لا عبرة بالأسلوب الذى تصاغ فيه عبارات القذف طالما أنه يثير لدى القارئ الشك في

(١) نقض ١١ - ١٢ - ٣٢ مج ق ج ٣ ق - ١٧٢ .

(٢) قضى بأنه يستوى أن تكون عبارات القذف أو السب التى أذاعها الجاني منقولة عن الغير أو من إنشائه هو ، ذلك أن نقل الكتابة التى تتضمن جريمة ونشرها يعتبر فى حكم القانون كالنشر الجليلد سواء بسواء (نقض ٢٠ ديسمبر سنة ١٩٦٠ مجموعة الأحكام من ١١ رقم ١٨١ ص ٩٢٩ .

وانظر نقض ١٦ يناير سنة ١٩٥٠ مجموعة الأحكام من ١ رقم ٨٣ ص ٢٥١ .

(٣) بشرط أن يثبت قصده الجنائى نحو إسناد هذا المعنى السيئ .

(٤) قضى بأن « المداورة فى الأساليب الإنشائية بفكرة الفرار من حكم القانون لانفع فيها للمداور مادامت الإهانة تتراءى للمطلع خلف شعارها وتستشعرها الأنفس من خلالها . إنما تلك المداورة مخبئة أخلاقية شرها أبلغ من شر المصارحة فهى أخرى بترتيب حكم القانون (نقض ٢٧ فبراير سنة ١٩٣٣ مجموعة القواعد ج ٣ رقم ٩٦ ص ١٤٦) وانظر نقض ٢٤ أبريل سنة ١٩٤٤ ج ٣ رقم ١٠٧ ص ١٧٠ .

(٥) كما لو قال عن شخص أنه طويل اليد أو مكسور العين .- (انظر محمد عبد الله فى جرائم النشر طبعة ١٩٥١ ص ١٧٣ وما بعدها)

(٦) نقض ١١ ديسمبر سنة ١٩٣٣ مجموعة القواعد ج ٣ رقم ١٧٢ ص ٢٢٠ وفى هذا الحكم قالت محكمة النقض أنه ليس للقاذف أن يتعلل بكون المقال الذى عوقب من أجله موضوعا فى قالب أسئلة وفى هذا المعنى :

- 12 Juillet 1953, bull; no. 255:

- 20 Janv. 1958 bull no. 110. 552.

- 24 Nov - 1960 : bull, no 552 .

شرف المجنى عليه^(١).

ويتحقق الإسناد بطريق القول أو الكتابة أو الرسم^(٢) أو الفعل أو الإشارة .
(٢) موضوع الإسناد :

يتعين لتحقيق جريمة القذف ورود الإسناد على موضوع معين ، هو أن يسند الجاني إلى المجنى عليه واقعة معينة لو صحت لأوجبت عقابه جنائيا وأحتقاره عند أهل وطنه^(٣).

أما عن تعيين الواقعة : فيشترط في الأمر المسند إلى المجنى عليه أنه يكون معينا ومحددا على نحو يمكن إقامة الدليل عليه ، لأن يكون في صورة رسالة مطلقة غير منضبطة^(٤). وفي هذا الشرط يتميز القذف عن السب فهذا الأخير يتحقق بمجرد إسناد العيب دون أن يتضمن واقعة معينة . ومثال تعيين الواقعة أن يسند الجاني إلى المجنى عليه أنه سرق منه مبلغا من المال أو أنه زنى بامرأة معينة أو أنه احتال على فلان . أما قوله بأن المجنى عليه لص أو زان أو نصاب فلا يعدلوا أن يكون إسناد لعيب لا يحوى واقعة معينة الأمر الذى يعتبر سبا^(٥). ولا يشترط

(١) ويبدو عادة فى الكاريكاتور وهو يقابل الكناية فى الكتابة . ويريد به الراسم تقرير المعنى فى ذهن القارىء . ومن تطبيقات ذلك أنه حكم بأن نشر صورة تمثل وجه رئيس الوزراء على جسم امرأة عارية إلا من غلالة شفافة فى وضع شائن وكتب تحنها الرقص على السلالم تعتبر سبا (محكمة جنايات القاهرة فى ١٧ أبريل سنة ١٩٤٨ فى القضية رقم ٦٨٠ الأزيكية سنة ١٩٤٨ أشار إليه الأستاذ محمد عبد الله ، المرجع السابق ص ١٨٠ ، ١٨١) .

(٢) وقد ذهبت محكمة النقض فى جرائم القذف والسب التى تقع بطريق النشر إلى أن من سلتطها مراقبة محكمة الموضوع فى تفسير المقال موضوع الجريمة لتستظهر مراميه « وتبين مناحيه (نقض ٢٥ ديسمبر سنة ١٩٣٩ مجموعة القواعد ج ٥ رقم ٣٣ ص ٥٧ » وقارن أيضا حكم محكمة النقض فى سنة ١٩٤٥ مجموعة القواعد ج ٧ رقم ٦٣٩ ص ٦٠ بتاريخ ١٥ يونية ١٩٤٥ .

(٣) نقض ٨ فبراير سنة ١٩٦٦ مجموعة الأحكام س ١٧ رقم ١٩ ص ١٠٦ .

(٤) Crim. 22 Mars 1966 Bull 108 : Huguency , Rev. Sc. crim. 1966 P. 897 .

(٥) Levasseur, Rev. Sc. crim. 1967 P. 455 .

فى تحديد الواقعة أن يكون كاملا بحيث يتضمن جميع عناصر الواقعة وظروفها ، بل يكفى أن يكون تحديدا نسبيا يكفى لتصوير الواقعة فى أذهان الغير .

ويتعين توافر وصف معين فى هذه الواقعة هو أن يكون من شأنها عقاب من تنسب إليه أو احتقاره . ولاصعوبة بالنسبة إلى الواقعة المعاقب عليها إذ المناط فى تحديد مدلولها هو قانون العقوبات والقوانين الجنائية المكملة . فلا يكفى إذن أن تكون الواقعة مكونة لمجرد مخالفة إدارية أو خطأ مدنيا بحتا ، دون إخلال بما قد تنطوى عليه الواقعة من تحقير المجنى عليه . ويستوى أن تكون الواقعة مكونة لإحدى الجرائم الأخلاقية أو غيرها مما لايتعارض مع قواعد الأخلاق كمعظم المخالفات والمخالفات المجنحة وذلك لأن عبارة القانون وردت مطلقة لاتحتمل تقييدا .

ولم يحتم القانون أن تكون الواقعة جريمة معاقبا عليها ، بل يكفى أن يكون من شأنها احتقاره عند أهل وطنه . ويتحقق ذلك بكل ما فى شأنه الحط من كرامته وإضعاف قدره لدى الناس كمن ينسب إلى آخر أنه يتملق ذوى سلطان أو ينسب إليه أنه قد ورث عن أهله ضعفا فى العقل^(١) ولما كان اعتبار الشخصى وشرفه هو حصيلة الرصيد الذى يتكون من صفاته وأخلاقه وتصرفاته وسمعته سواء مايمس منها شخصه كفرد فى المجتمع أو مايمس مهنته التى يمارسها ، فإن الواقعة الموجبة للاحتقار يجب أن تنصرف إلى واحد من عناصر هذا الرصيد . ولايشترط أن تكون الواقعة المسندة إلى المجنى عليه غير مشروعة ، فهناك من الأفعال المشروعة مايعتبر وصمة خلقية فى المجتمع^(٢) ، كالمعاشرة غير المشروعة للنساء ولعب القمار^(٣) . هذا كما لا يشترط أن تكون الواقعة المسندة قد قيل بارتكابها من المجنى عليه فى القذف ، فقد يسند إلى الغير أنه

Crim 20 dec. 1923; D.H. 1924. 68.

(١) انظر /

(٢) د محمود نجيب حسنى ص ٣٣٧ .

(٣) لايعاقب القانون المقامر وإن عاقب من يعد مكانا للعب القمار المادة ٣٥٢ عقوبات .

كان مجنيا عليه في واقعة معينة بصورة مهينة قد تمس اعتباره وكرامته وتحط من قدره^(١)

ولا يشترط أن تكون الواقعة محترقة في نظر جميع أهل الوطن الذي ينتمى إليه المجنى عليه كما قد توحى بذلك خطأ عبارة المادة ٣٠٢ عقوبات ، بل يكفي أن تكون الواقعة محترقة عند أهل الجماعة التي يعيش فيها أو المهنة التي ينتمى إليها سواء كان المجنى عليه من أهل الوطن أو أجنبيا^(٢). وتقدير المعنى المستمد من الواقعة يختلف من مجتمع إلى آخر ومن زمان إلى زمان ، فالصهيوني محترق عندنا غير محترق في بلد آخر ، والإقطاعي المستغل أصبح محترقا بعد أن لم يكن محترقا في عهد سابق وهكذا .

ولا يشترط في الواقعة المسندة أن تكون كاذبة^(٣) ولا يسمح للجاني أن يثبت صحة الواقعة إلا في حالة القذف في حق موظف عام ، كما سنبين فيما بعد .

تعيين الشخص الموجه إليه القذف : تفترض جريمة القذف الإخلال باعتبار شخص معين ، ومن ثم وجب تعيين هذا الشخص ولا يشترط لهذا التعيين معرفة الاسم أو تعيينه صراحة بل يكفي تحديد شخصيته بغير ذلك من الأمارات^(٤) كالزمان والمكان والمهنة وغير ذلك من معالم الشخصية فلا يكفي

(١) كأن ينشر في إحدى الصحف أن اثنين اقتحما مكتب محام وقذفاه بزجاجات الكوكاكولا وإهالا عليه ضربا بالعصى الغليظة وأمره بخلع ملابسه ووقف المحامي عاريا في مكتبه وأوثقاه من يديه ورجليه بحزام جلد ثم حاولا الهرب بعد أن أخذوا حلتهم (راجع نقض ١٦ يناير سنة ١٩٦٢ مجموعة الأحكام س ١٣ رقم ١٣ ص ٤٧) .

(٢) د . محمود مصطفى ص ٢٧٥ ، د . محمود نجيب حسنى ص ٢٧٥ .

(٣) فيعد قاذفا من ينسب إلى رجل أنه يعول في معيشته على بغاء امرأته لوصح ذلك .

(٤) نقض ١٠ أبريل سنة ١٩٣٠ مجموعة القواعد ج ٢ رقم ٢٠ ص ٩ في هذا المعنى نقض ٢٥ ديسمبر سنة ١٩٣٩ مجموعة القواعد ج ٥ رقم ٣٣ ص ٥٤ ومسألة تعيين الشخص المقلوف في حقه أمر موضوعي تفصل فيه محكمة الموضوع في حدود سلطتها التقديرية دون رقابة لمحكمة النقض (نقض ١٨ أبريل سنة ١٩٣٧ مجموعة القواعد ج ٤ رقم ٢١١ ص ٢٢٤) .

توجيه القذف إلى آراء أو فقه معين طالما أنه لا يمس شخصية محددة .
ولا يحول دون اعتبار الشخص الموجه إليه القذف معينا ألا يكون ذلك متاحا إلا
لبعض القراء فقط دون غيرهم .

ويستوى في هذا الشخص أن يكون طبيعيا أو معنويا . وبالنسبة إلى الشخص
الطبيعي ، فإن الحماية الجنائية لاعتباره تمتد إليه بغض النظر عن سنه وجنسه
وأهليته المدنية وجنسيته ، ذلك أن الاعتبار لصيق بصفته عضوا في المجتمع
وهو أمر يثبت له بحكم كونه إنسانا يعيش في هذا المجتمع .

وبالنسبة إلى الشخص المعنوي ، فيجب بطبيعة الحال لتوافر هذه الصفة لديه
أن يكون متمتعا بالشخصية القانونية . وفي هذه الحالة يعتبر هذا الشخص وحده
هو المجنى عليه في جريمة القذف . هذا إلا إذا ثبت أن القاذف قد مس كذلك
بعض أعضاء معينين ممن يديرون هذا الشخص المعنوي . فإنه في هذه الحالة
يكون هؤلاء بدورهم مجنيا عليهم ويحق لكل منهم الادعاء المباشر على
الجاني^(١) استقلالا عن الشخص المعنوي نفسه الذي يحق له الادعاء المباشر
أيضا بسبب ما أصابه من ضرر نتيجة لهذا القذف . فإذا وجه القذف إلى
مجموعة من الأشخاص لا تتمتع بالشخصية المعنوية ، فإنه لا تقع جريمة القذف
على هذه المجموعة طالما أنها لا تتمتع بشخصية قانونية . إلا أنه يثور البحث
عما إذا كان كل عضو من أعضاء هذه المجموعة يعتبر القذف واقعا عليه أم
لا . ذهب رأي^(٢) إلى أن القذف يعتبر في هذه الحالة موجها إلى كل عضو من
أعضاء هذه المجموعة ووفقا لذلك قضت محكمة النقض بأن عبارات القذف
الموجهة إلى مجموعة من الناس كمجلس الأقباط الملى مثلا تعتبر موجهة إلى
أفراد ذلك المجموع . فيكون لكل فرد من أفراد الحق في طلب تعويض ماناله
من ضرر بسبب هذا القذف^(٣) . وخلافا لذلك اتجه رأي آخر إلى عدم المعاقبة

(١) انظر نقض ١٤ نوفمبر سنة ١٩٢٩ مجموعة القواعد ج ١ رقم ٣٢٧ ص ٣٧٧ .

(٢) د . محمود مصطفى ص ٣٣١ .

(٣) نقض ٦ مايو سنة ١٩١١ المجموعة الرسمية ص ١٢ رقم ١٠٤ .

على القذف باعتبار أن الإسناد لا يتعلق بأفراد المجموعة بصفاتهم الشخصية وإنما بصفاتهم أعضاء فيها^(١). ونرى^(٢) أن تحديد المجنى عليه في جريمة قذف مجموعة من الناس لا تتمتع بالشخصية القانونية يتوقف على اعتبارين : الأول هو مضمون عبارات القذف والثاني هو عدد أفراد المجموعة . فإن كان الظاهر من عبارات القذف أنها تنصرف إلى كافة أفراد المجموعة أو أنها تنصرف فقط إلى مجلس إدارتها ، وقعت جريمة القذف سواء على كافة أفراد المجموعة أو على أفراد مجلس الإدارة فقط على حسب الأحوال . أما إذا لم يتضح ذلك من عبارات القذف وجب النظر إلى عدد أعضاء المجموعة ، فإن كان العدد محددا بحيث يمكن معرفة أعضائه بسهولة اعتبر القذف واقعا على الكل من هؤلاء . إلا أنه إذا كان العدد كبيرا بحيث لايسهل معرفة أفرادها لاتقع جريمة القذف^(٣). ولاتتوافر الجريمة إذا تم القذف في حق الموتى ، إلا إذا تناول أحد أقاربه بطريق غير مباشر ، وذلك بناء على أن من عناصر اعتبار الشخص في المجتمع صفاته الوراثية واعتبار الأسرة التي ينتمي إليها ، مثال ذلك أن يقال عن امرأة متوفاة أنها كانت تعاشر غير زوجها ، وأنجبت منه ولدا غير شرعي فهذا القذف يمس ابن المتوفاة ويعتبر إسنادا إليه .

(٣) علانية الإسناد :

يتعين لتوافر جريمة القذف أن يقع الإسناد علنا . وقد أحالت المادة ٣٠٢ عقوبات إلى المادة ١٧١ فيما يتعلق بالطرق التي تتحقق بها العلانية . وهذه الطرق لم ترد في تلك المادة على سبيل الحصر ، وإنما ذكرت على سبيل البيان . وبعبارة أخرى فإن هذه الطرق تتحقق بها علانية حكمية في نظر

(١) . 1. 27 . D. P. 1936 . 22 nov. 1934. 1. 376, 13 Juill 1900 D. P. 1901 .

(٢) انظر د أحمد فتحي سرور — الوجيز في شرح قانون العقوبات — القسم الخاص ص ٥٦٥ .

(٣) بل وفي هذه الحالة قد ينتفى عنصر العلم بالمجنى عليه في القصد الجنائي ، فلاتتوافر الجريمة لانهايار الركن المعنوي . وقد ذهب القضاء الفرنسي إلى العقاب على جريمة القذف إذا كان عدد أعضاء المجموعة

محدودا . 41. 1. 1938 D. P. 10 Juill. 1937 D. P. 190 2. 1. 63, 21 dec. 1900 D. P. Crim

القانون ، دون الإخلال بتوافر العلانية الفعلية بغيرها من الطرق . وهذا الحكم مستمد من المادة ١٧١ عقوبات التي أشارت إلى (أية وسيلة أخرى من وسائل العلانية) .

واستثناء من عنصر العلانية نصت المادة ٣٠٨ مكررا عقوبات على معاقبة من قذف غيره بطريق التليفون بالعقوبات المنصوص عليها في المادة ٣٠٣ .

ومتى توافرت العلانية لا يشترط أن يقع الإسناد في حضور المجنى عليه وذلك لأن الحق المعتدى عليه ليس هو شعور المجنى عليه وإحساسه الخاص وإنما هو اعتباره وشرفه في نظر المجتمع وهو ما يتحقق الاعتداء عليه بالقذف ولو تم الإسناد في غيبته^(١).

وتختلف طرق العلانية المنصوص عليها في المادة ١٧١ باختلاف طرق الإسناد وهي القول ، والفعل أو الإيماء ، أو الكتابة أو الرسوم أو الصور .

علانية القول أو الصياح :

وتتحقق في إحدى صور ثلاث :

١ — الجهر بالقول أو الصياح أو ترديده بإحدى الوسائل الميكانيكية في محفل عام أو طريق عام أو أى مكان آخر مطروق .

٢ — الجهر بالقول أو الصياح في محل خاص بحيث يستطيع سماعه من يكون في محفل عام أو طريق عام أو أى مكان آخر مطروق .

٣ — إذاعة القول أو الصياح بطريق اللاسلكى أو بأية طريقة أخرى .

ويبين مما تقدم أن علانية القول أو الصياح تستمد من المكان العام الذى

(١) نقض ٣٠ أكتوبر سنة ١٩٣٩ مجموعة القواعد ج ٤ رقم ٤٢١ ص ٥٨٩ ، ٢٧ ديسمبر سنة ١٩٤٢ ج ٦ رقم ٥٧ ص ٨٧ .

أجهرت به كما فى الصورة الأولى ، أو الذى يستطيع سماعه فى كما فى الصورة الثانية . كما تستمد من وسيلة الإذاعة إذا كان من شأنها إتاحة سماع صوت للجمهور كما فى الصورة الثالثة وفيما يلى نبحث هذه الصور الثلاث :

المكان العام : فى هذه الحالة تستمد العلانية من مكان الجهر بالصوت أى يتحقق إذا نطق بالقول أو الصياح فى محفل عام أو أى مكان آخر مطروق ولو ثبت أن أحدا من الناس لم يسمع الصوت بالفعل .

ويراد بالمحفل العام الاجتماع الذى يشترك فيه جمهور من الناس لم يدعوا إليه بصفته الشخصية^(١)

ويسترشد القاضى فى تحديد عمومية الاجتماع بعدد الحاضرين وطبيعة مالهم من صفات وشروط اشتراكهم فى الاجتماع^(٢).

أما الطريق العام فهو مكان عام بطبيعته تتحقق فيه العلانية دائما ولو لم يوجد به أحد وقت الجهر بعبارات القذف^(٣).

والمكان المطروق هو فى الأصل مكان خاص إلا أنه يصبح مكانا عاما إما بالتخصيص أو بالمصادفة إذا تردد عليه الجمهور بغير تمييز . والمكان العام بالتخصيص هو الذى يتواجد فيه الجمهور بحكم تخصيصه لاستقباله ولو خضع ذلك لقيود أو شروط معينة ، مثال ذلك المعابد والمطاعم والملاهى والحدائق

(١) نص قانون الاجتماعات العامة (المادة ٨ من القانون رقم ١٤ لسنة ١٩٢٣ المعدل بالقانون رقم ٢٨ لسنة ١٩٢٩ على أن الاجتماع يعتبر عاما إذا رأى (المحافظ) أن الاجتماع بسبب موضوعه أو عدد الدعوات أو طريقة توزيعها أو بسبب أى ظرف آخر ليس له الصفة الصحيحة لاجتماع خاص . على أن هذا الضابط لا يصلح الاستناد إليه فى تقرير علانية القذف ذلك أنه وإن كان الاجتماع يعتبر عاما من حيث العلانية وفقا لقانون الاجتماعات إلا أنه ليس كل اجتماع خاص فى نظر هذا القانون يعتبر كذلك بالنسبة إلى العلانية .

(٢) فكلما كان العدد كبيرا وتوثقت الروابط بين الحاضرين وكان اشتراكهم فى الاجتماع مرده توافر صفات معينة فيهم كان ذلك أدعى لاعتبار الاجتماع خاصا .

(٣) نقض ٢١ أكتوبر سنة ١٩٦٣ مجموعة الأحكام من ١٤ رقم ١١٦ ص ٦٣٢ .

ومحطات السكك الحديد وقاعات المحاكم ودور الحكومة المفتوحة^(١).
والمكان العام بالمصادفة هو الذى يدخله الجمهور بغير تمييز بحكم الواقع أو
بصفة عرضية دون أن يكون مخصصا لذلك ، كمكاتب المحامين وعيادات
الأطباء وغيرها ، فهذه أماكن خاصة لأن من يتردد عليها ليسوا إلا أفرادا معينين
تربطهم ظروف معينة بصاحب المكتب أو العيادة ، إلا أنها تعتبر أماكن عامة إذا
اجتمع فيها عدد من الجمهور بغير تمييز أى طائفة من الناس من غير المترددين
عليها عادة^(٢).

هذا إلى أن المحفل العام يعتبر مكانا عاما بالمصادفة أى بحكم الواقع^(٣).

ويتعين أن يتم النطق بالقذف جهرا بحيث يستطيع أن يسمعه من يكون
متواجدا أو عساه أن يكون فى المكان العام بأنواعه المتقدمة ، أما إذا صدرت

(١) حكم بأن مكتب تاجر الأدوات الطبية يعتبر مكانا مطروقا تتوافر فيه العلانية قانونا (نقض ٢٠ ديسمبر
١٩٤٧ مجموعة القواعد فى ٢٥ عاما ج ٢ رقم ٦٣ ص ٧٣٤) وانظرا هذا المعنى بالنسبة إلى جهرا
بالقذف فى حانوت كواء نقض ٢٢ مايو ١٩٦١ مجموعة الأحكام س ١٢ رقم ١١٢ ص ٥٩٠ .

(٢) وقد حكم بأن ترديد ناظر المدرسة لعبارات القذف فى مكتب عمله فى حضور اثنين غريبين عن
مخالطيه فى عمله يضمن على مكتبه صفة المكان المطروق (نقض ٢٢ مايو ١٩٦١ مجموعة الأحكام س
١٢ رقم ١١٢ ص ٥٩٠ ، وفى هذا المعنى بمفهوم المخالفة نقض ٢٥ أكتوبر ١٩٣٧ مجموعة القواعد ح
٤ رقم ١٤ ص ١٥) وانظر بالنسبة إلى سلم المنزل إذا تصادف وجود عدد من أفراد الجمهور فيه ، أو كان
المنزل يقطنه سكان عديدون بحيث يرد على أسماعهم مايقع الجهر به من قذف على سلم ذلك المنزل
نقض ١٩ مارس ١٩٥٦ مجموعة الأحكام س ٧ رقم ١٠٨ ص ٣٦٧ وقضى بأن فناء المنزل مكان خاص
إلا إذا تصادف وجود عدد من أفراد الجمهور فيه وأن العلانية لا تتوافر ولو سمع القذف سكان المنزل
(نقض ٢٣ نوفمبر ١٩٣٦ مجموعة القواعد س ١٤ ص ١٥ و ١٨ أكتوبر ١٩٤٣ س ٦ رقم ٢٢٦ ص
٣١٥) إلا أن محكمة النقض اعتبرت الفناء مكانا عاما إذا كان المنزل يقطنه سكان عديدون يؤمون مدخله
ويختلفون إلى فناءه بحيث يستطيع سماع الألفاظ مختلف السكان على كثرة عددهم (نقض ١٤ فبراير
١٩٤٦ مجموعة الأحكام س ٧ رقم ٥٧ ص ١٨١ ، ٥ مايو ١٩٥٣ مجموعة القواعد فى ٢٥ عاما ج ٢
رقم ٧٨ ص ٧٣٦)

(٣) محمد عبد الله ص ٢٢١ .

العبارات بحيث لا يمكن أن يسمعها إلا من أُلقيت إليه فلا تتوافر العلانية^(١).
على أن العلانية تتحقق بمجرد الجهر بالقذف في المكان العام ولو لم يسمعه
أحد . وبالتالي فلا تثريب على المحكمة إذا هي لم تتحقق من هذا السماع .

المكان الخاص : في هذه الحالة تستمد العلانية من طبيعة مكان استطاعة
السماع فمناطقها المكان الذي يمكن فيه سماع عبارات القذف . ويتوافر ذلك
إذا صدر القذف في محل خاص بحيث يستطيع سماعه من وجد في مكان عام
بالمعنى السالف بيانه . وتطبيقا لذلك حكم بأن الألفاظ الصادرة من المتهم وهو
في داخل المنزل تعتبر علنية إذا سمعها من يمرون في الشارع العمومي^(٢) . أما
إذا لم يكن متاحا سماع الألفاظ لغير سكان المنزل نفسه فلا تتوافر العلانية^(٣) ،
لأن القانون قد تطلب استطاعة سماعها في المكان العام وهنا أيضا لا يشترط
السماع الفعلي للألفاظ بل يكفي مجرد إمكان السماع .

(١) نقض ٢٧ أبريل ١٩٤٢ مجموعة القواعد ج ٥ رقم ٣٩١ ص ٦٤٨ .
(٢) نقض ١٥ فبراير ١٩٤٣ مجموعة القواعد ج ٦ رقم ١٠٨ ص ١٦٠ ، وقضى بأنه إذا أثبت الحكم أن
الألفاظ كانت على مسمع من السابلة لأن المتهم والمجنى عليها كانتا واقفتين بباب المنزل المطل على
الطريق العام فذلك يكفي لتوافر العلانية (نقض ١٢ مايو ١٩٥٢ مجموعة القواعد في ٢٥ عاما ج ٢ رقم
٦٠ ص ٧٣٤) ، وقضى بأنه متى كان المتهم قد جهر بالألفاظ من نافذة غرفة مطلة على الطريق العام
بصوت مرتفع يسمعه من كان مارا فيه ، فإنه بهذا تتحقق العلانية (نقض ٨ ديسمبر ١٩٥٢ المجموعة
السابقة ج ٢ رقم ٦١ ص ٧٣٤) ، وقضى بأن العلانية تتوافر بالجهر بالألفاظ في شرفة مسكن المتهم
المطلّة على طريق عام وعلى مسمع من كثيرين (نقض ٩ يناير ١٩٥٠ المجموعة السابقة ج ٢ رقم ٥٩ ص
٧٣٤)

(٣) نقض ٢٦ مارس سنة ١٩٥١ مجموعة الأحكام ص ٢ رقم ٣١٨ ص ٨٥١ . ومع ذلك فقد قضت
محكمة لنقض بأن الألفاظ الصادرة من المتهم وهي تقف في « بئر السلم » بجوار المصعد تعتبر علنية إذا
صدرت جهرا بحيث سمع بها جميع سكان العمارة (نقض ١٣ أبريل سنة ١٩٦٤ مجموعة الأحكام ص
١٥ رقم ٥٩ ص ٢٩٨) ويبدو أن محكمة النقض قد تأثرت بقضائها الذي اعتبرت فيها فناء المنزل مكانا
عاما إذا كان المنزل يقطنه سكان عديدين يؤمون مدخله ويختلفون إلى فناءه بحيث يستطيع سماع الألفاظ
مختلف السكان على كثرة عددهم (نقض ١٤ فبراير سنة ١٩٤٦ مجموعة الأحكام ص ٧ ص ١٨١) .

الإذاعة :

تتحقق العلانية المستمدة من وسيلة الجهر أو الصياح استنادا إلى الوسيلة التى يتبعها الجانى لإسماع الغير عبارات القذف ، وهى الإذاعة بطريق اللاسلكى أو بأية طريقة أخرى كالتليفزيون . وبهذه الوسيلة يتاح للناس سماع القذف . ويعتبر مكان الجريمة فى هذه الحالة محطة الإذاعة أو مكان الإرسال^(١) . ومتى استعمل الجانى هذه الوسيلة تحققت العلانية ، لأن من شأنها تمكين الناس من سماع القذف . ولم يشترط القانون أن تتحقق استطاعة السماع لمن يوجد فى مكان عام — خلافا لحالة الجهر فى مكان خاص — فلا محل لتطلب هذا الشرط^(٢) ، وإن كان الجهر بهذه الوسيلة مما يتيح سماعه عادة لمن وجد فى مكان عام .

علانية الفعل والإيحاء : تتحقق العلانية إذا وقع الفعل أو الإيحاء^(٣) فى مكان خاص بحيث يستطيع رؤية من وجد فى هذا المكان الخاص .

علانية الكتابة : نصت المادة ١٧١ عقوبات على أن علانية الكتابة تتحقق بإحدى وسائل ثلاث :

- ١ — التوزيع
- ٢ — التعريض للأنظار
- ٣ — البيع والعرض للبيع .

أما التوزيع فيتحقق بحسب الأصل بتسليم نسخ متعددة من المكتوب أو المطبوع أو الرسم إلى عدد من الأفراد بغير تمييز^(٤) . ولا يشترط أن يقوم

(١) محمد عبد الله ص ٣٢١ .

(٢) د . محمود نجيب حسنى ص ٣٤٤ .

(٣) ورد فى التعليقات على المادة ٤٣٦ من قانون العقوبات السودانى المثال الآتى للفعل : « سئل عمرو بن سرق ساعة محمد فأشار إلى زيد وهو يقصد جعل الناس يعتقدون بأن زيدا سرقها » (د . محمود مصطفى ص ٣٣٩) .

(٤) نفى ٣ أبريل ١٩٣٩ مجموعة القواعد ج ٤ رقم ٣٧٥ ص ٥٢٢ .

الجاني بنفسه بهذا التوزيع مادام الفعل الذى أتاها يؤدي حتما إليه ، ولذا حكم بأن العرائض التى تقدم إلى جهات الحكومة المتعددة بالطعن فى حق موظف عام مع علم مقدمها بأنها بحكم الضرورة تتداول بين أيدي الموظفين المختصين^(١) تتوافر فيها العلانية لثبوت قصد الإذاعة فعلا بتداولها بين أيد مختلفة . ويتحقق التوزيع بتسليم نسخة واحدة إلى عدة أشخاص لتداولها بينهم مادام قد قصد إطلاعهم عليها . على أنه لا يتحقق التوزيع بدون هذا التسليم كما لو أفضى الجاني بمضمون المكتوب إلى عدد من الناس وقد تطلب القانون التوزيع بغير التمييز أى التسليم إلى أشخاص غير معينين لا تربطهم بالجاني صلة خاصة تبرر مكاشفتهم بمضمونه أو لاشأن لهم بموضوعه .

ويراد بالتعريض للأنظار عرض الكتابة أو الرسوم أو نحوها بحيث يستطيع أن يراها من يتواجد فى مكان عام ، ويتحقق ذلك إما بتحقيق العرض فى المكان العام ذاته أو فى مكان خاص بحيث يكون معرضا لأنظار من يوجد فى المكان العام .

(١) نقض ٢١ مارس ١٩٣٨ مجموعة القواعد ج ٤ رقم ١٨١ ص ١٦٩ ، ٥ فبراير ١٩٥٧ مجموعة الأحكام س ٨ رقم ٣٧ ص ١٢٢ ، وقد قضى بأنه إذا استخلص الحكم توافر ركن العلانية من الكيفية التى قدم بها المشتكى شكواه ضد القاضى ، وهى إرساله إلى المجنى عليه ، وإلى المحكمة الابتدائية التى يشتغل فيها ، وإلى الإدارة القضائية الأهلية بوزارة العدل وإلى وزارة العدل ، عدة عرائض سماها ردا للقاضى المجنى عليه ، على اعتبار أن هذا منه يدل دلالة واضحة على أنه أراد إذاعة مانسبه إليه إذ أنه لو لم يقصد الإذاعة لاقتصر على إرسال الشكوى للقاضى وحده دون الجهات الأخرى التى يعلم بالبداة أن كل جهة منها تحوى عددا من الموظفين من الضروري أن تقع الشكوى تحت حسهم وبصرهم ، فإنه لا يكون قد أخطأ (نقض ٨ مايو ١٩٤٤ مجموعة القواعد ج ٦ رقم ٣٥٠ ص ٤٨٣) . وقضى بأن المتهم بوصفه محاميا لم يكن يجهل تداول مذكرته التى تضمنت عبارات القذف والسب كنتيجة حتمية للإبداع الذى يستدعى بالضرورة إطلاع الموظفين المختصين بالمحكمة عليها ، وبهذا تتوافر العلانية (نقض ٢٣ مارس ١٩٤٢) مجموعة القواعد ج ٥ رقم ٣٦٧ ص ٦٢٨ . وقضى بأن العلانية تتوافر فى عريضة الدعوى المعلنة إلى المدعى عليه (نقض ١٠ يونيو سنة ١٩٤٠ مجموعة القواعد فى ٢٥ عاما ج ٢ رقم ١١٩ ص ٧٤١) . وقد حكم بأنه إذا أرسل المتهم صوراً فوتوغرافية للمجنى عليه وشقيقه تظهر المتهم وزوجة المجنى عليه فى أوضاع تنبئ بوجود علاقة غير شريفة بينهما وذلك بطريقة سرية داخل مظاريق مغلقة أو سلمها بدا يد دون إيصالها للجمهور فإن العلانية لا تتحقق (نقض ٢٦ يونيو سنة ١٩٥٦ مجموعة الأحكام س ٧ رقم ٢٤٥ ص ٨٩٤)

أما البيع والعرض للبيع فهو الذى يتحقق به وضع الشيء فى التداول أو فى السوق ليحصل عليه من يشاء ، فلا يكفى مجرد بيع الشخص نسخة من كتاب من مكتبته الخاصة ، أو بيعه أصول كتابه للناس^(١) . ولا يكفى مجرد حيازة الشيء فى المحل لاعتباره معروضا للبيع مالم تثبت نية العرض من طريقة وضعه وغير ذلك من ظروف الأحوال . ويستوى حصول البيع فى مكان خاص أو عام إذ العلانية مستمدة من عملية البيع أو العرض للبيع باعتبارها وسيلة لطرح الشيء فى التداول بين الناس لا من طبيعة المكان^(٢) .

رقابة محكمة النقض على العلانية : يجب التمييز بين إثبات العلانية وفهم معناها فالأول أمر تقدره محكمة الموضوع وفقا لما تحصله من وقائع الدعوى . ولا تخضع فى ذلك لرقابة محكمة النقض إلا من حيث القصور فى تسبيب الحكم^(٣) . أما فهم معنى العلانية فإنه مسألة قانونية يخضع فى تحديده لرقابة محكمة النقض حتى تستوثق من صحة تطبيق القانون . وحتى تمارس محكمة النقض سلطاتها المذكورة يتعين على المحكمة أن تبين العناصر الموضوعية التى استخلصت منها توافر العلانية وإلا كان حكمها قاصرا^(٤) .

المطلب الثانى

الركن المعنوى

مدلوله : هذه جريمة عمدية يتعين فيها توافر القصد الجنائى فيتعين أن تتجه إرادته إلى إسناد عبارات القذف قاصداً علانيتهما مع علمه بذلك . ونحلل هذا

(١) محمد عبد الله ص ٢٥٧ .

(٢) محمد عبد الله ص ٢٥٨ ، د. محمود مصطفى ص ٣٤٣ ، د. محمود نجيب حسنى ص ٣٤٧ .

(٣) نقض ١٤ أكتوبر ١٩٤٨ مجموعة القواعد فى ٢٥ عاما س ٣ رقم ٧٨ ص ٧٣٦ .

(٤) نقض ٢ ديسمبر ١٩٥٠ و ١١ مارس ١٩٥٦ مجموعة القواعد فى ٢٥ عاما ج ٢ رقم ٧٤ ، ٧٥ ص ٧٣٥ .

القصد إلى عنصريين :

١ — قصد الإسناد .

٢ — قصد العلانية .

(١) قصد الإسناد :

وهو يتحقق بتوجيه الجاني بإرادته لعبارات القذف عن علم بأن من شأنها ان تمس اعتباره بين الناس . ولا محل لاشتراط قصد خاص بالتشهير بالمجنى عليه وعلى ذلك قضاء محكمة النقض إذ تقرر أن القانون لا يتطلب في جريمة القذف قصدا خاصا بل يكتفى بتوافر القصد العام الذى يتحقق بمجرد إسناد القاذف الوقائع المتضمنة للقذف وهو عالم أنها لو كانت صادقة لأوجبت عقاب المَقْذوف أو احتقاره . ولا يؤثر فى توافر هذا القصد أن يكون القاذف حسن النية ، أى معتقدا صحة مارمى به المجنى عليه من وقائع القذف وأنه متى تحقق القصد على هذا النحو لا يكون هناك محل للخوض فى مسألة سلامة النية إلا فى حدود ما يكون القذف موجهها إلى موظف عام^(١) . وهذا المبدأ الأخير هو الذى يتفق مع حكم القانون ذلك أن المشرع وقد نص فى المادة ٣٠٢ / ٢ عقوبات على انتفاء القصد الجنائي إذا كان القذف موجهها بحسن نية إلى موظف عام ، يكون بمفهوم المخالفة قد وضع حكما مخالفا بشأن القذف الموجه إلى غير الموظفين العموميين .

(٢) قصد العلانية :

لما كانت العلانية عنصرا جوهريا ف الركن المادى للقذف ، فيتعين توافر

(١) نقض ٢٨ فبراير سنة ١٩٢٩ مجموعة القواعد ج ١ رقم ١٧٩ ص ٢٧٤ ، ٢٨ مارس = سنة ١٩٢٩ ج ١ رقم ٢٠١ ص ٢٤٦ ، ٤ يناير ١٩٣٢ ج ٢ رقم ٣١١ ص ٤٠٣ ٥ مارس سنة ١٩٣٤ ج ٣ رقم ٢١٥ ص ٤٧٢ ، ٥ يونيو سنة ١٩٣٢ ج ٣ رقم ١٣٧ ص ١٩١ ، ١١ يونيو سنة ١٩٣٤ ج ٣ رقم ٢٧٠ ص ٢٦٣ ، ٢٥ ديسمبر سنة ١٩٣٩ ج ٥ رقم ٣٣ ص ٥٤ ، أول ديسمبر سنة ١٩٤١ ج ٥ رقم ٣١٥ ص ١٩٢ ، ٨ مايو سنة ١٩٤٤ ج ٦ رقم ٣٥٠ ص ٤٨٣ ، ٢٤ مارس سنة ١٩٥٩ مجموعة الأحكام س ١٠ رقم ٧٨ ص ٣٤٨ .

قصد العلانية . ولا يكفي أن يكون الجاني قد أراد القول أو الكتابة أو الفعل وإنما يتعين فضلا عن ذلك أن يكون قد تعمد إعلان ذلك فإذا أسر شخص لآخر حديثا فأذاعه هذا الأخير لا يسأل الأول عما تضمنه هذا الحديث من قذف لانتفاء قصد العلانية^(١) إلا إذا علم بأن هذا الأخير سوف يذيع ما يخبره به وأراد تحقيق هذه الإذاعة فعندئذ يتوافر لديه هذا القصد . ويكفي مجرد القصد الاحتمالي للعلانية ، كما إذا أرسل شخص إلى آخر مكتوبا يتضمن بعض عبارات القذف معتقدا أن عدداً غير متميز من الجمهور سوف يطلع على هذا المكتوب وقابلا هذه النتيجة . إلا أنه لايجوز مساءلة الجاني عن النتائج المترتبة على قذفه طالما لم يحط بها قصده الجنائي في صورتيه المباشرة والمحتملة كما إذا جهر بالقذف في مكان خاص فأذاع الحاضرون ما قذف به^(٢)، أو يكون قد قدم شكوى تدوولت بين أيدي الموظفين بحكم عملهم إلا أنه لم يكن قصده من شكواه إذاعة ما أسنده إلى المجنى عليه^(٣).

ويستفاد هذا القصد من تعمد السلوك المحقق للعلانية ، ولذا قضت محكمة النقض بأن محكمة الموضوع ليس عليها أن تتحدث عن قصد العلانية على استقلال طالما أن القصد يستفاد من علانية الإسناد التي استظهرها الحكم^(٤).

المطلب الثالث أسباب إباحة القذف

تمهيد :

هناك بعض الصور التي تنطوي أساسا تحت أحكام جريمة القذف ، ومع هذا

(١) هذا دون الإخلال بمساءلة الشخص الثاني باعتباره فاعلا أصليا في جريمة القذف .

(٢) كما إذا كانت هذه الإذاعة أمرا حتميا .

(٣) محمد عبد الله ص ١٩٥ .

(٤) نقض ٣٠ مارس سنة ١٩٦٤ مجموعة الأحكام س ١٥ رقم ٤٤ ص ٢١٨ .

(٥) نقض ٢٢ مايو سنة ١٩٦١ مجموعة الأحكام س ١٢ رقم ١١٢ ص ٥٩٠ .

فلحكمة أراد الشارع تحقيقها ، رفع العقاب عنها وأباحها . ومن بين هذه الصور ماتضمنته الحصانة البرلمانية المنصوص عليها في الدستور .. والطعن في أعمال الموظفين العموميين أو من حكمهم وتفصل القول في هذه الصورة^(١).

الطعن في أعمال موظف عام أو من في حكمه

نصت على هذا التطبيق لاستعمال الحق الفقرة الثانية من المادة ٣٠٢ من قانون العقوبات في قولها « ومع ذلك فالطعن في أعمال موظف عام أو شخص ذي صفة نيابية عامة أو مكلف بخدمة عامة لايدخل تحت حكم هذه المادة (أى النص الخاص بالقذف) إذا حصل بسلامة نية وكان لايتعدى أعمال الوظيفة أو النيابة أو الخدمة العامة وبشرط إثبات حقيقة كل فعل أسند إليه . ولايقبل من القاذف إقامة الدليل لإثبات ما قذف به إلا في الحالة المبينة في الفقرة السابقة .

علة إباحة الطعن في عمل الموظف العام ، علة هذه الإباحة أن الموظف العام — وكذلك ذا الصفة النيابة العامة والمكلف بخدمة عامه — يقومون بأعمال ذات أهمية اجتماعية كبيرة ، إذ هي في صميمها ممارسة لاختصاص الدولة في ميادينها العديدة المتنوعة ، وللمجتمع مصلحة جوهرية في أن تؤدي هذه الأعمال على الوجه القانوني السليم ، ولذلك كان من يكشف عن خلل شاب هذه الأعمال مؤديا خدمة اجتماعية هامة : فمن ناحية يتيح للدولة مواجهة خطر أو تفادى ضرر يحتمل أن ينال المجتمع من جراء ذلك الخلل ، ومن ناحية ثانية يتيح لها تأديب الموظف المسئول عن الخلل كي لايعود إليه أولا يقلده فيه سواه . وقد رأى الشارع أن تحقيق هذه المصلحة الاجتماعية أهم من شرف واعتبار الموظف الذى ناله الفعل المحقق لهذه المصلحة ، خاصة وأن القيمة الاجتماعية لشرفه قد هبطت بالنظر إلى علاقته بالعمل الذى شابه الخلل .

(١) د. المرصفلوى ص ٦٥٧ .

شروط الإباحة :

هذه الشروط هي :

توجيه القذف إلى موظف عام أو شخص ذي صفة نيابية عامة أو مكلف بخدمة عامة ، وتعلق وقائع القذف بأعمال الوظيفة أو النيابة أو الخدمة ، وحسن النية ، وإثبات صحة وقائع القذف .

وترد هذه الشروط إلى فكرة واحدة ، هي حرص الشارع على التحقق من أن القذف قد صان مصلحة اجتماعية تربو قيمتها على حق المجنى عليه في الشرف والاعتبار ، وبعض هذه الشروط تطبيق لشروط مطلوبة في استعمال الحق بوجه عام ، وذلك واضح بالنسبة لشرط « حسن النية » ، (فقد صرحت به المادة ٦٠ من قانون العقوبات) . وأهمية هذه الملاحظة هي وجوب الرجوع إلى القواعد العامة في استعمال الحق لتحديد مدلول هذا الشرط .

ونفصل فيما يلي هذه الشروط :

١ - صفة المقدوف في حقه :

تطلب الشارع في من يوجه إليه القذف أن يكون موظفا عاما أو ذا صفة نيابية عامة أو مكلفا بخدمة عام ، وعلة هذا الشرط افتراض الشارع أن من لا تتوافر فيه إحدى هذه الصفات لا يقوم بعمل ذي أهمية اجتماعية ، ومن ثم لا تقوم الحاجة إلى إباحة القذف الموجه ضده ، ولكن هذا الافتراض غير مطلق .

وأهم ما يثيره هذا الشرط هو تحديد ما يعنيه القانون « بالموظف العام » ، « والشخص ذي الصفة النيابية العامة » ، « والمكلف بخدمة عامة » . والملاحظ على هذا البيان أن الشارع لم يجد في تعبير « الموظف العام » الكفاية لتحديد الصفة السابقة فأضاف إليه التعبيرين الآخرين .^(١) ونستطيع أن نستخلص من تعدد

(١) وهذه الإضافة حديثة ، إذ ترجع إلى المرسوم بقانون رقم ٩٧ لسنة ١٩٣١ ، وقد ورد في مذكرته الإيضاحية ما يلي « وعليه يكون حكم الشيوخ والنواب وأعضاء مجالس المديريات والمجالس البلدية =

التعابير على هذا النحو خطة الشارع : فهو يريد إباحة القذف ضد كل شخص يؤدي عملاً تبلغ أهميته الاجتماعية القدر الذى يقتضى أن تكون للسلطات العامة رقابة دقيقة شاملة عليه ، وأن يتيح بذلك للأفراد معاونة السلطات العامة فى إحكام هذه الرقابة بالكشف .
عن أوجه الخروج على القانون أو الإخلال بالمصلحة العامة .^(١) ولكن يثور مع ذلك التساؤل التالى : ألم يكن فى تعبير « الموظف العام » — إذا فهم فى مدلول واسع مستلهم من علة الإباحة ما يغنى عن التعبيرين التالين ؟ الموظف العام فى مدلول القانون الإدارى هو « كل شخص يشارك على نحو عادى فى سير مرفق عام يدار بطريق الاستغلال المباشر فيشغل فيه وظيفة دائمة »^(٢) . ولكن الشارع الجنائى قدر فى مواضع متعددة أن هذا التعبير الإدارى أضيق من أن يتسع لأغراض قانون العقوبات ، وأهم مثال لذلك المادة ١١١ من قانون العقوبات التى جعلت فى « حكم الموظفين » فئات من الأشخاص من بينها « أعضاء المجالس النيابية » ، « وكل شخص مكلف بخدمة عمومية » ، وهما ذات انفتين اللتين ذكرتهما المادة ٣٠٢ / ٢ من قانون العقوبات .

يرى الشارع « بذوى الصفة النيابية العامة » أعضاء المجالس النيابية العامة والمحلية ويعنى بهذه المجالس الهيئات العامة ذات الصفة التمثيلية ، أى التى تنوب عن مجموع المواطنين أو عن جماعة منهم فى التعبير عن إرادتهم الجماعية فى الشؤون العامة ، وسواء فى ذلك أن تكون هذه المجالس عامة ، أى على مستوى الجمهورية كمجلس الشعب ، أو محلية ، أى على مستوى

= والمجالس الحسبية إلخ كحكم الموظفين .

(١) د. محمود نجيب حسنى — شرح قانون العقوبات القسم الخاص ص ٥٩٠ .

(٢) - Marcel waline, Manuel élémentaire de droit administratif P. 281 : André de Laubadère,

André de laubadère Traité élémentaire de droit administratif (1953) no. 1251. p. 658.

الدكتور توفيق شحاته ، مبادئ القانون الإدارى (١٩٥٤ — ١٩٥٥) ص ٤٥٦ ، الدكتور سليمان

محمد الطملوى ، مبادئ القانون الإدارى المصرى والعربى (١٩٦١) ص ٥٦٩ .

وحدات التقسيم الإدارى للجمهورية كمجالس المحافظات والمدن ، وسواء فى ذلك أن يكون العضو منتخبا أو معينا . ولا يؤثر على صفته أن يطعن فى صحة انتخابه إذا رفض هذا الطعن ، أما إذا قبل فإن هذه الصفة تزول بأثر رجعى^(١) .

ويريد الشارع « بالمكلف بخدمة عامة » من عهدت إليه سلطة مختصة بأداء عمل مؤقت وعارض لحساب الدولة أو شخص معنوى عام^(٢) ، ولا أهمية لكون هذا التكليف نظير مكافأة أو بدون مقابل .

ولكننا نلاحظ أنه إذا وضع للموظف العام تعريف مستمد من علة الإباحة ، فإنه قد يشمل ذوى الصفة النيابية العامة والمكلفين بخدمة عامة : هذه العلة أن الشارع أراد تمكين الأفراد من رقابة أعمال الأشخاص الذين يمارسون اختصاص الدولة كي يكشفوا عن أوجه الخلل فيها ، إذ الأعمال التى تمارس بها هذه الاختصاصات هى التى تعنى المجتمع فى المقام الأول وتتسم بأهمية اجتماعية واضحة ، وتحرص الدولة على أن تؤدي وفقا للقانون ، ومن ثم يتعين أن يباح القذف الموجه إلى هؤلاء الأشخاص فيما يتعلق بممارستهم هذه الاختصاصات^(٣) . وعلى أساس من هذه العلة وضع للموظف العام التعريف التالى : أنه « كل شخص يباشر طبقا للقانون جزءا من اختصاص الدولة » . وهذا التعريف هو بعينه التعريف الذى وضع للموظف العام فى تطبيق المادة ٦٣

(١) انظر فى تفصيل ذلك : د. محمود نجيب حسنى ، شرح قانون العقوبات ، القسم الخاص ، الجرائم المضرة بالمصلحة العامة (١٩٧٢) رقم ٢٣ ص ٢٨ ، انظر بالنسبة لأعضاء الاتحاد الاشتراكى : نقض ٢٥ أبريل سنة ١٩٦٧ مجموعة أحكام محكمة النقض ص ١٨ رقم ١١٤ ص ٥٨١ .

(٢) د. محمود نجيب حسنى ، الجرائم المضرة بالمصلحة العامة ، رقم ٢٥ ص ٢٩ . وقد قالت محكمة قنا الابتدائية (حكم استئنافى) فى ١١ أبريل سنة ١٩٠٧ (المجموعة الرسمية س ٩ رقم ٢٣ ص ٥٥) « أن تحديد الأشخاص الذين يصح اعتبارهم مكلفين بخدمة عمومية من الأمور الصعبة لخلو عبارة القانون من تحديد تلك الأعمال بكيفية دقيقة ولكن الواجب ملاحظته لاعتبار الشخص مكلفا بخدمة عمومية هو أن يكون ذلك الشخص من نوع ما أمينا على السلطة العمومية » .

(٣) د. حسنى ص ٥٩١ .

(٤) انظر تعريفا واسعا للموظف العام : الدكتور صالح سيد منصور ، ص ١٣٦ .

من قانون العقوبات التي اعتبرت « استعمال السلطة » سبب إباحة^(١). والعلاقة بين النصين واضحة : فأحدهما يقرر إباحة العمل الذي يمارس به اختصاص الدولة وإن أهدر بعض الحقوق التي يحميها القانون عادة ، وثانيهما يعرض لهذه الأعمال ذاتها فيحرص على اتساقها مع القانون ويقرر إباحة من يكشف عن عيوبها وإن انطوى ذلك على مايمس شرف واعتبار من مارس هذا العمل . وقد أدركت محكمة النقض الصلة بين النصين ، واعتبرت « حسن النية » المشترط في المادة ٣٠٢ من قانون العقوبات تطبيقاً للقاعدة التي اعتمدها الشارع في المادة ٦٣ من قانون العقوبات^(٢). والتعريف الذي قلنا به متسع فهو يشمل — إلى جانب ذوى الصفة العامة والمكلفين بخدمة عامة — الموظفين الفعليين . ولا تترتب صفة الموظف العام — وفقاً لذلك التعريف — بكونه يتقاضى أجراً أو يتفرغ للعمل الرسمي أو يتبع الحكومة أو هيئة عامة لا مركزية . والأهمية التي نراها لإضافة ذوى الصفة النيابية العامة والمكلفين بخدمة عامة هي تأكيد إرادة الشارع في إضفاء مدلول متسع على تعبير « الموظف العام » .

فإذا تجرد المجنى عليه من الصفة السابقة فلا يباح القذف ضده ولو كان المتهم حسن النية واستطاع إثبات وقائع القذف ، بل إنه لا يقبل منه هذا الإثبات ، وهو ما حرصت على تأكيده الفقرة الأخيرة من المادة ٣٠٢^(٣).

٢ — اتصال وقائع القذف بأعمال الوظيفة أو النيابة أو الخدمة العامة :

تطلب الشارع هذا الشرط في نصه ألا يتعدى الطعن « أعمال الوظيفة أو النيابة أو الخدمة العامة » ، وجاء في تعليقات الحقانية على المادة ٢٦١ ع قديم

(١) د . محمود نجيب حسنى ، القسم العام ، رقم ٢٥٦ ص ٢٤٢ .

(٢) نقض ١١ نوفمبر سنة ١٩٤٦ مجموعة القواعد القانونية ج ٧ رقم ٢٢٠ ص ١٩٩ وفيه قالت المحكمة « إن الإشارة إلى حسن النية في المادة ٣٠٢ ليست إلا تطبيقاً لقاعدة اعتمدها قانون العقوبات في المادة ٦٣ الواردة في باب الأحكام العامة » .

(٣) نقض ١٦ أبريل سنة ١٩٣١ مجموعة القواعد القانونية ج ٢ رقم ٢٣٧ ص ٢٨٩ ، ١٢ ديسمبر سنة ١٩٣٨ ج ٤ رقم ٢٩٧ ، ص ٣٨٤ .

وهي المصدر التاريخي للمادة ٣٠٢ ع جديد توضيحا لهذا الشرط أن القانون يشترط أن « يكون هذا الانتقاد خاصا بأداء واجبات الموظف فكون الشخص موظفا عموما لا يترتب عليه أن يكون لأحد حق الانتقاد عليه في معيشته أو أحواله الخصوصية أسوة بغيره من الأفراد » وتوضيح هذا الشرط يقتضي ملاحظة أن حياة الموظف العام أو من في حكمه ذات شقين : شق عام ، مجاله الأعمال التي تدخل في نطاق الوظيفة أو النيابة أو الخدمة العامة ، وبها يتميز عن غيره ممن لا يشغلون هذه الوظيفة أولا يحملون الصفة أو التكليف السابق ، وشق خاص يكون وضعه فيه وضع أى فرد عادى — وهو الشق المتعلق بحياته الخاصة كإدارته أمواله الخاصة وتنظيمه علاقاته العائلية . ونطاق الإباحة مقتصر على القذف الذى يتعلق بوقائع منتمة إلى الشق الأول : ذلك أن العلة التي تقوم عليها الإباحة هي تمكين السلطات العامة من العلم بالوقائع التي تتضمن إخلالا بواجبات الوظيفة ، ومن ثم يقتصر نطاق الإباحة على القدر الذى يحقق هذه العلة ، أما الحياة الخاصة للموظف فالفرض أنها لا تعنى المجتمع وأن وضعه بالنسبة لها وضع شخص عادى ومن ثم يعاقب على القذف المتعلق بها ، ولو استطاع المتهم إقامة الدليل على صحة وقائعه ^(١) بل أنه لا يقبل منه ذلك ^(٢) . وتطبيقا لذلك قضت محكمة النقض بأنه إذا كانت وقائع القذف لا تمت بصلة إلى صفة المجنى عليه كنائب أو وكيل لمجلس النواب وإنما موجهة إليه بصفته فردا من أفراد الناس فلا يكون للإباحة محل ^(٣) .

وقد عبر الشارع عن الأعمال التي يباح القذف في شأنها « أعمال الوظيفة أو

(١) لا يتعلق القذف بأعمال الوظيفة إذا نسب المتهم إلى الموظف أنه هرب من المدينة ليختفى عن دائنيه ، أو أنه فتح خطابات في مصلحة البريد بالتواطؤ مع العاملة المختصة ، أو أنه يتصل بخادمته جنسيا .

(٢) نقض ٥ يوليو سنة ١٩٣٣ مجموعة القواعد القانونية ج ٢ رقم ١٣٧ ص ١٩٠ ، وفيه قالت المحكمة « إن الإشارة إلى حسن النية في المادة ٣٠٢ ليست إلا تطبيقا لقاعدة ٣٧٢ . بل كانت متعلقة بحياته الخاصة أى بصفته فردا ، فلا يجوز قانونا إثباتها وانظر كذلك نقض ٢١ مارس سنة ١٩٣٨ ج ٤ رقم ١٨١ ص ١٦٩ .

(٣) نقض ١٧ مايو سنة ١٩٥٠ مجموعة أحكام محكمة النقض س ١ رقم ٢١٦ ص ٦٥٧ .

النيابة أو الخدمة العامة » ، ولكن هذه العبارة لا تقتصر على الأعمال التي يلزم القانون الموظف أو من في حكمه بالقيام بها ، بل تشمل الأعمال التي تدخل في سلطته التقديرية . وليس بشرط أن يتخذ القذف صورة النعى على هذه الأعمال بأنها مخالفة للقانون من حيث الشكل أو الموضوع ، بل يجوز أن يتخذ صورة النعى عليها بعبء إساءة استعمال السلطة^(١) أو الانحراف بها^(٢).

وليس التمييز بين أعمال الوظيفة وشئون الحياة الخاصة ميسورا دائما : فقد تكون الصلة بينهما وثيقة ، وفي هذه الحالة يباح القذف المتعلق بالحياة الخاصة في القدر الذي تكون له فيه صلة بأعمال الوظيفة ، وقاضى الموضوع هو المختص بتقدير هذه الصلة والقول بأنها بلغت من التوثق القدر الذي يقتضى إباحة القذف المتعلق بها^(٣) ولهذه الصلة صور متعددة أهمها أن يكون لشئون الحياة الخاصة تأثيرها على أعمال الوظيفة العامة أو أن يكون التعرض لها ضروريا لتوضيح الوقائع المتعلقة بأعمال الوظيفة أو إقامة الدليل عليها ، مثال ذلك أن يسند شخص إلى موظف عام أن زوجته أو عشيقته تسيطر عليه مريدا بذلك الإشارة إلى أنها تتدخل في أعمال الوظيفة وتدفعه إلى توجيهها على النحو الذي يحقق مصلحتها الخاصة أو مصلحة ذوى قرباها . وإذا كان للواقعة جانبان جانب متعلق بالحياة الشخصية وجانب متعلق بأعمال الوظيفة العامة غلب الجانب الثانى واعتبرت الواقعة فى مجموعها متعلقة بأعمال الوظيفة ، مثال ذلك القول عن رئيس دولة أنه على صلة غرامية بـ زوجة أحد الرؤساء الأجانب وأنه بناء على ذلك حابه بتسيهلات وهبات أو تنازلات لصالح دولة العشيقة على حساب مصالح الشعب والبلاد^(٤). وقد لا تتصل الواقعة موضوع القذف بعمل من أعمال الوظيفة اتصالا مباشرا ولكنها تكشف عن أخلاق الموظف فى جانب يؤثر على أعمال الوظيفة ، مثال ذلك القول عن وزير أو نائب ما أنه فاز فى

(١) الدكتور محمد مصطفى القللى ، فى المسئولية الجنائية (١٩٤٨) ص ٢٨٣ .

(٢) لتفصيل عيب الانحراف — انظر د. مصطفى أبو زيد فهمى — القضاء الإدارى ص ٦١٢ وما بعدها .

(٣) الأستاذ أحمد أمين ، ص ٥٤٦ ، الدكتور محمود محمود مصطفى ، رقم ٣٣٧ ص ٣٧٢ .

(٤) - Barbier, I no 515, p. 483.

(٤)

الانتخابات عن طريق التزوير أو الغش^(١).

وغنى عن البيان أن الإباحة تمتد إلى القذف الذى يرتكب بعد انتهاء شغل الموظف العام منصبه إذا كان ينصب على وقائع تتعلق بأعمال الوظيفة العامة التى كان يباشرها : فالعبرة بالوقت الذى صدرت فيه عن المجنى عليه الواقعة موضوع القذف ، وليست العبرة بالوقت الذى صدر فيه عن المتهم الإسناد الذى يقوم به القذف^(٢).

٣ — حسن النية :

لا يباح القذف ضد الموظف العام أو من فى حكمه إلا إذا كان المتهم « حسن النية » وقد عبر الشارع باشتراط أن يكون القذف قد « حصل بسلامة نية » ، وجاء فى تعليقات الحقانية توضيحا لهذا الشرط أنه « يجب من جهة أخرى أن يكون القذف صادرا عن نية حسنة فإذا توفر هذا الشرط لا يلزم لتبرئة المتهم أن يكون القاضى موافقا له فيما أبداه من الانتقاد . وشرط حسن النية هو مسألة من المسائل المتعلقة بالوقائع لا يمكن أن تقرر لها قاعدة ثابتة لكن يلزم على الأقل أن يكون موجه الانتقاد يعتد فى ضميره صحته حتى يمكن أن يعد صادرا عن سلامة نية وأن يكون قدر الأمور التى نسبها إلى الموظف تقديرا كافيا وأن يكون انتقاده للمصلحة العامة لا لسوء قصد » . ويتضح من هذه التعليقات أن حسن النية فكرة مركبة ، فهى لا تقوم على عنصر واحد ، وإنما تتعدد عناصرها ، وثمة عناصر ثلاثة أشارت إليها : اعتقاد المتهم صحة وقائع القذف ، وتقديره هذه الوقائع تقديرا كافيا قبل أن يسندوها إلى الموظف ، واستهدافه المصلحة العامة . وقد حاولت محكمة النقض — فى أحكام عديدة — أن تحدد دلالة حسن النية فى القذف^(٣) ، فقالت إنه « اعتقاد المتهم بصحة الوقائع التى

(١) قارن الدكتور محمد مصطفى القللى ، ص ٢٨٤ .

(٢) قارن الأستاذ أحمد أمين ، ص ٥٤٦ ، الدكتور محمود محمود مصطفى ، رقم ٣٣٧ ، ص ٣٧٢ .

(٣) سبق أن عرفت المحكمة حسن النية فقالت أنه يعنى « ألا يكون القذف مسببا عن ضغينة شخصية بل يقصد الانتقاد بطريقة معقولة ولخدمة المصلحة العامة » نقض ٦ مارس سنة ١٩١٥ المجموعة الرسمية س

١٦ رقم ٩٤ ص ١٥٥ .

ينسبها لغيره وأن يكون قصده مما يقتضيه من ذلك مصلحة البلاد لا مجرد التشهير^(١)، وأضافت إلى ذلك وجوب أن يكون المتهم قد « قدر الأمور التي نسبها إلى المتهم تقديرا كافيا »^(٢)، وقالت كذلك أن « كنه حسن النية في جريمة قذف الموظفين هو أن يعتقد موجه النقد صحته وأن يقصد به إلى المصلحة العامة ، لا إلى شفاء الضغائن والأحقاد الشخصية »^(٣).

وليست المادة ٣٠٢ / ٢ من قانون العقوبات هي الموضع الوحيد الذي استعمل الشارع فيه تعبير « حسن النية » بل إنه قد استعمله في مواضع متعددة ، أهمها موضعان المادة ٦٠ من قانون العقوبات التي اشترطت في الفعل الذي يباح استعمالا للحق أن يرتكب « بنية سليمة » والمادة ٦٣ من قانون العقوبات التي نصت على استعمال السلطة كسبب للإباحة واشترطت في الموظف أن تكون قد « حسنت نيته » وأضافت إلى ذلك أنه يجب عليه « أن يثبت أنه لم يرتكب الفعل إلا بعد التثبت والتحري وأنه كان يعتقد مشروعيته وأن اعتقاده كان مبنيا على أسباب معقولة ». والأصل أنه إذا استعمل الشارع تعبيراً في مواضع متعددة تعين أن يكون له فيها ذات المعنى ، ويقتضى ذلك الاستعانة بالموضع الذي فصل فيه دلالة هذا التعبير لفهم دلالة حيث يكون قد أوجزها فيه ، ومؤدى ذلك أن يستعان في فهم مدلول « حسن النية » في المادة ٣٠٢ / ٢ من قانون العقوبات بالمدلول الذي حدده له الشارع في المادتين ٦٠ ، ٦٣ من قانون العقوبات وذلك محاولته محكمة النقض حين قالت « إن

(١) نقض ١٤ مارس سنة ١٩٢٢ مجموعة القواعد القانونية ج ٢ رقم ٣٣٣ ص ٤٦٩ .

(٢) نقض ٢١ مارس سنة ١٩٣٢ مجموعة القواعد القانونية ج ٢ رقم ٣٤٢ ص ٤٩٢ « أسباب الحكم ص ١٥١٠ .

(٣) نقض ١٩ مارس سنة ١٩٣٤ مجموعة القواعد القانونية ج ٣ رقم ٢٢٤ ص ٢٩٧ ، ٢٢ مايو سنة ١٩٣٩ ج ٤ رقم ٣٩٨ ص ٥٥٧ ، ٢٢ مارس سنة ١٩٤٣ ج ٦ رقم ١٤٢ ص ٢٠٥ ، ٥ فبراير سنة ١٩٥٧ مجموعة أحكام محكمة النقض ض ٨ رقم ٣٧ ص ١٢٢ ، ٨ فبراير سنة ١٩٦٦ — ١٧ رقم ١٩ ص ١٠٦ ، ٧ أبريل سنة ١٩٦٩ — ٢٠ رقم ٩٦ ص ٤٥٨ ، ١٦ مارس سنة ١٩٧٠ ص ٢١ رقم ٩٢ ص ٣٧٣ .

حسن النية المشترط في المادة ٣٠٢ من قانون العقوبات ليس معنى باطنيا بقدر ما هو موقف أو حالة يوجد فيها الشخص نتيجة ظروف تشوه حكمه على الأمور رغم تقديره لها تقديرا كافيا واعتماده في تصرفه فيها على أسباب معقولة . وقد أشارت إلى هذا المعنى تعليقات الحقانية على المادة ٣٠٢ حين قالت « ويلزم على الأقل أن يكون موجه القذف معتقدا في ضميره صحته حتى يمكن أن بعد صادرا عن سلامة نية وأن يكون قدر الأمور التي نسبها إلى الموظف تقديرا كافيا » وليست هذه الإشارة إلا تطبيقا لقاعدة اعتمدها قانون العقوبات في المادة ٦٣ الواردة في باب الأحكام العامة والتي أوجبت على الموظف ، لكي يدرك عن نفسه مسئولية جريمة ارتكبتها بحسن نية تنفيذا لما أمرت به القوانين أو اعتقد أن إجراءاته من اختصاصه ، أن يثبت لبيان حسن نيته أنه لم يرتكب الفعل إلا بعد التثبت والتحري ، وأنه كان يعتقد مشروعيته ، وأن اعتقاده كام مبني على أسباب معقولة^(١). وقد ذكرت المحكمة تبييرا للاستعانة بمذلول حسن النية الوارد في المادتين ٦٠ ، ٦٣ من قانون العقوبات في تفسير حسن النية كعنصر لإباحة الطعن في عمل الموظف العام أن « حسن النية المؤثر في المسئولية عن الجريمة رغم توافر أركانها هو من كليات القانون التي تخضع لرقابة محكمة النقض ، وهو معنى لا تختلف مقوماته باختلاف الجرائم . ويكفي أن يكون الشارع قد ضبطه وأرشد إلى عناصره في نص معين أو مناسبة معينة ليستفيد القاضي — من ذلك — القاعدة العامة الواجبة الاتباع في مناسبة أخرى^(٢) . ومعنى ذلك أن محكمة النقض ترى أن لحسن النية نظرية عامة في القانون لا تختلف في دلالتها وعناصرها ما بين جريمة وأخرى وأنه من السائغ أن يتسعان بعناصر حسن النية التي ذكرها الشارع في المواضع المختلفة التي استعمل فيها هذا التعبير لإقامة نظرية متكاملة في هذا الشأن .

(١) نقض ١١ نوفمبر سنة ١٩٤٦ مجموعة القواعد القانونية ج ٧ رقم ٢٢٠ ص ١٩٩ .

(٢) نقض ١١ نوفمبر سنة ١٩٤٦ (السابق الإشارة إليه) .

إن موضع « حسن النية » فى نظرية إباحة الطعن فى عمل الموظف أو من حكمه أنه عنصر فى استعمال المواطن حقا أقره له القانون فى رقابة هذا العمل وتنبيه السلطات العامة إلى مواطن الخلل فيه ، وبذلك يكون المرجع فى تحديد حقيقة مدلوله هو الرجوع إلى المادة ٦٠ من قانون العقوبات التى قررت المبدأ العام فى اعتبار استعمال الحق سبباً للإباحة واشتطرت لذلك أن يكون هذا الاستعمال « بنية سليمة » . وأساس اعتبار « حسن النية » شرطاً عاماً لاستعمال الحق أن الحقوق جميعاً غائية ، أى يقررها القانون لاستهداف أغراض معينة ، إذ لا يعرف القانون حقوقاً مجردة من الغايات ، أى يستطيع أصحابها مباشرة دون أن يسألوا عن الهدف الذى يريدونه بها ، وعلى أساس من هذه الفكرة نستطيع تحديد دلالة حسن النية : أنه يعنى « استهداف صاحب الحق بفعله ذات الغرض الذى من أجله قرر الحق له » إذ يثبت بذلك أنه كان مؤدياً باستعماله الحق « الوظيفة الاجتماعية » التى هى جوهر الحق ، أما إذا ثبت أنه يريد به غرضاً سوى ذلك — ولو كان غير مردول فى ذاته — فهو سىء النية ، وليس له أن يحتج لإباحة فعله بذلك الحق ، إذ لم يكن الفعل مؤدياً وظيفته الاجتماعية التى تحددها غاية الحق^(١) وتطبيق ذلك على القذف فى حق الموظف العام أنه يتعين أن يكون المتهم مستهدفاً بفعله خدمة المصلحة العامة بالكشف عن عيب شاب عمل الموظف بغية تمكين السلطات العامة من التعرف على هذا العيب فى الوقت الملائم ودفع الضرر أو الخطر الذى قد يهدد المجتمع من جرائه ، ويقتضى ذلك ثبوت أن المتهم لم يكن مستهدفاً بفعله تحقيق غرض آخر ، كالتشهير بالموظف انتقاماً منه ، أو مجرد إحراج المصلحة أو الحزب الذى ينتمى إليه ذلك الموظف ، أو مجرد إحراز سبق صحفى^(٢) : « فإذا استعمل المتهم

(١) د. محمود نجيب حسنى ، القسم العام ، رقم ١٦٦ ص ١٧٧ .

(٢) نقض ١٤ مارس سنة ١٩٣٢ مجموعة القواعد القانونية ج ٢ رقم ٣٣٣ ص ٤٦٩ ، ١٩ مارس سنة ١٩٣٤ ج ٣ رقم ٢٢٤ ص ٢٩٧ ، ٢٢ مارس سنة ١٩٤٣ ج ٦ رقم ١٤٢ ص ٢٠٥ ، ٤ يناير سنة ١٩٤٩ ج ٧ رقم ٧٧٤ ص ٧٢٦ ، ٨ فبراير سنة ١٩٦٦ مجموعة أحكام محكمة النقض س ١٧ رقم ١٩ ص ١٠٦ .

عبارات هي غاية في الإقذاع .. ومن أثرها أن تصور في خيال القارىء أفدح المكاره وأزرى الصفات .. فإن ذلك تشهير صريح لا يقبل فيه القول بحسن النية»^(١).

ولكن هذا العنصر الجوهرى لحسن النية يفترض توافر أمرين أولهما اعتقاد المتهم صحة الوقائع التى أسندها إلى المجنى عليه^(٢)، وثانيهما أن يكون المتهم قد قدر الأمور التى نسبها إلى المجنى عليه تقديرا كافيا ، أى أن يكون قد بذل ما فى وسع شخص معتاد فى مثل ظروفه من أسباب التحرى لكى يتحقق من صحة هذه الوقائع . وهذان الشرطان غير متطلبين لذاتيهما وإنما باعتبارهما مفترضين لسعى المتهم إلى تحقيق المصلحة العامة بطعنه : فغير متصور أن يستهدف المصلحة العامة من يعلم بعدم صحة ما ينسبه إلى المجنى عليه ، ومن ناحية ثانية فإن المصلحة العامة تتأذى بإسناد الوقائع عن خفة وطيش ، بل إنها تفرض على من يسعى إليها أن يتحرى ويتثبت من صحتها . وفى تعبير آخر — فإن المصلحة العامة تتطلب فى من يدعى التصدى للدفاع عنها أن يكون مخلصا فى ما يقول مؤمنا بصحة ما يقرره منسوبا إلى غيره ، « وهذه حالة نفسية » ، وتتطلب بالإضافة إلى ذلك أن يكون قد بذل المجهود الذى يبنى عليه إيمانه ويستشهد به على إخلاصه ، وذلك تأويل ما تقوله محكمة النقض من أن حسن النية ليس « معنى باطنيا » أى ليس « حالة نفسية فحسب » ، وإنما هو كذلك « موقف أو حالة يوجد فيها الشخص نتيجة ظروف تشوه حكمه على الأمور »^(٣) أى « ظروف مادية تمثل أسبابا معقولة هي خلاصة بحث وتححر استندت إليها هذه الحالة النفسية ».

(٣) نقض ١٤ مارس سنة ١٩٣٢ مجموعة القواعد القانونية ج ٢ رقم ٣٣٣ ص ٤٦٩ (أسباب الحكم ص ٤٨٠) .

(٢) نقض ١٩ مارس سنة ١٩٣٤ مجموعة القواعد القانونية ج ٣ رقم ٢٢٤ ص ٢٩٧ ، ٢٢ مايو سنة ١٩٣٩ ج ٤ رقم ٣٩٥ ص ٥٥٦ ورقم ٣٩٨ ص ٥٥٧ ، ٨ مايو سنة ١٩٤٤ ج ٦ رقم ٣٥٠ ص ٤٨٣ .

(٣) نقض ١١ نوفمبر سنة ١٩٤٦ مجموعة القواعد القانونية ج ٧ رقم ٢٢٠ ص ١١٩ .

ويتضح بذلك أن الاعتقاد بصحة الوقائع ليس في ذاته حسن النية ، وإنما أحد عناصرها ، وهذا الاعتقاد لا ينفي القصد الجنائي في القذف^(١) ، ومن ثم لا يقوم به « حسن النية » في أحد مدلوليها الذي يعنى انتفاء القصد . ويلاحظ أنه إذا دارت المشكلة حول انتفاء القصد لما كان مبرر لاشتراط استناد هذا الاعتقاد إلى التحرى ، إذ القاعدة أن الغلط الجوهرى مجردا ينفي القصد ، وإن كان لاينفى بالضرورة الخطأ^(٢) .

وقد أجملت محكمة النقض عناصر حسن النية في قولها أنه يقتضى « أن يكون موجه الانتقاد يعتقد في ضميره صحته وأن يكون قدر الأمور التي نسبها إلى الموظف تقديرا كافيا وأن يكون انتقاده للمصلحة العامة لا لسوء القصد »^(٣) .

وينتفى « حسن النية » إذا انتفت عناصره السابقة كلها أو بعضها : فإذا ثبت أن المتهم لم يكن يستهدف المصلحة العامة فهو سىء النية ، ويعد منحرفا عن المصلحة العامة إذا كان يعلم بعدم صحة الوقائع التي أسندها إلى المجنى عليه أو كان اعتقاده صحتها لا يستند إلى تقدير كاف للأمر . وإذا استهدف المتهم بعباراته المصلحة العامة والتشهير معا فعلى المحكمة أن توازن بين الغايتين وترجع إحداهما ، فإن كان استهداف المصلحة العامة هو الغالب اعتبر عنصر حسن النية متوفرا^(٤) « ولا محل للقول بأن حسن النية يجب أن يقدم في كل الأحوال على ماعداه وإلا لاستطاع الكاتب تحت شعار الدفاع ظاهريا عن مصلحة مزعومة أن ينال من كرامة الموظف العمومى ما شاء دون أن يناله القانون بعقاب »^(٥) .

-
- (١) للتفصيل انظر د. محمود نجيب حسنى - القسم الخاص ص ٥٧٠ ومابعدها .
(٢) للتفصيل انظر د. محمود نجيب حسنى - القسم الخاص ص ٥٧٠ ومابعدها .
(٣) نقض ٢١ مارس سنة ١٩٣٢ مجموعة القواعد القانونية ج ٢ رقم ٢٤٢ ص ٤٩٢ .
(٤) نقض ٢ نوفمبر سنة ١٩٦٥ مجموعة أحكام النقض س ١٦ رقم ١٤٩ ص ٧٨٧ .
(٥) نقض ٤ يناير سنة ١٩٣٢ مجموعة القواعد القانونية ج ٢ رقم ٣١٢ ص ٤٠٣ .

فإذا ثبت أن المتهم سىء النية فتجب إدانته ولو كان يستطيع إثبات الوقائع التى أسندها إلى المجنى عليه^(١)، إذ لم يعد مؤديا الوظيفة الاجتماعية التى تقوم بالإباحة عليها، وإذا دفع المتهم بحسن نيته كان دفعه جوهريا فيتعين على المحكمة تحقيقه والرد عليه قبولاً أو رفضاً رداً مؤيداً بالدليل، وإلا كان حكمها قاصراً^(٢). ويخضع قضاء محكمة الموضوع من حيث تحديده مدلول حسن النية لرقابة محكمة النقض^(٣).

إثبات الوقائع المسندة :

تطلب الشارع هذا الشرط صراحة فى قوله « وبشرط إثبات حقيقة كل فعل أسند إليه »، وإجازة إثبات وقائع القذف وترتيب الإباحة على ذلك هو استثناء من الأصل العام الذى قرره الفقرة الأخيرة من المادة ٣٠٢ من قانون العقوبات فى قولها « ولا يقبل من القاذف إقامة الدليل لإثبات ما قذف به إلا فى الحالة المبينة فى الفقرة السابقة ». وعلة تطلب هذا الشرط أنه الوسيلة إلى التحقق من ان المتهم قد أدى خدمة الى المجتمع يستحق بسببها الإباحة. وهذا الشرط يتصل بعلة الإباحة، فإثبات هذه الوقائع ذات الأهمية الاجتماعية هو الذى يضع فى يد السلطات العامة الوسيلة لتدارك ما قد تنطوى عليه من أضرار أو مخاطر على المجتمع.

ويخضع هذا العنصر للقواعد التالية : يعنى إثبات هذه الوقائع أى أن يقدم المتهم إلى المحكمة التى تنظر فى جريمة القذف، الأدلة المثبتة لهذه الوقائع فتزنها

(١) نقض ٢١ مارس سنة ١٩٣٨ مجموعة القواعد القانونية ج ٤ رقم ١٨١ ص ١٦٩ ، و ٥ فبراير سنة ١٩٥٧ س ٨ رقم ٣٧ ص ١٢٢ ، ٧ أبريل سنة ١٩٦٩ مجموعة أحكام محكمة النقض س ٢٠ رقم ٩٦ ص ٤٥٨ .

(٢) نقض ١٦ مارس سنة ١٩٧٠ مجموعة أحكام محكمة النقض س ٢١ رقم ٩٢ ص ٣٧٣ .

(٣) نقض ١١ نوفمبر سنة ١٩٤٦ مجموعة القواعد القانونية ج ٧ رقم ٢٢٠ ص ١٩٩ ، وفيه تقول المحكمة « أن حسن النية المؤثر فى المسئولية عن الجريمة رغم توافر أركانها هو من كليات القانون التى تخضع لرقابة محكمة النقض ، وهو معنى لا تختلف مقوماته باختلاف الجرائم .

المحكمة وتقدير كفايتها لإقناعها بثبوت هذه الوقائع . ويعنى ذلك أن المتهم هو الذى يحمل عبء الإثبات^(١) ، ولا يعتبر المتهم موفيا بهذا الشرط إذا تقدم بأدلة قدرت المحكمة أنها غير كافية لذلك ، أو قدرت أنها غير منتجة فى إثبات هذه الوقائع أو غير متعلقة بها . ومن باب أولى فإن المتهم لا يستفيد من الإباحة « إذا أقدم على القذف ويده خالية من الدليل معتمدا على أن يظهر له التحقيق دليلا »^(٢) . وفى تعبير آخر ، فإنه إذا اقتصر المتهم بالقذف على إبداء الطلب بأن تقوم المحكمة بتحقيق الوقائع واستخلاص أدلة صحتها مبدىا استعدادا للمعاونة فى ذلك فإنه لا يستفيد من الإباحة . بل إن الشارع قد حرص على الحد من جرائم القذف ضد الموظفين أو من فى حكمهم وإشعار القاذف بجدية التزامه بتقديم الدليل على واقعة القذف ، فأوجب عليه — فى المادة ١٢٣ من قانون الإجراءات الجنائية — إذا كان قذفه بطريق النشر فى إحدى الصحف أو غيرها من المطبوعات أن يقدم للمحقق عند أول استجواب له وعلى الأكثر فى الخمسة الأيام التالية الأدلة على كل فعل أسنده إلى المجنى عليه وإلا سقط حقه فى إقامة الدليل ، وإذا كلف المتهم بالحضور أمام المحكمة مباشرة وبدون تحقيق سابق وجب عليه أن يعلن إلى النيابة العامة والمدعى المدنى بيان الأدلة فى الخمسة الأيام التالية لإعلان التكليف بالحضور وإلا سقط حقه كذلك فى إقامة الدليل ، ولا يجوز تأجيل نظر الدعوى فى هذه الأحوال أكثر من مرة واحدة لمدة واحدة لا تزيد على ثلاثين يوما^(٣) .

وغنى عن البيان أن إتاحة الفرصة للمتهم كى يثبت صحة وقائع القذف

(١) نقض ١٠ إبريل سنة ١٩٣٠ مجموعة القواعد القانونية ج ٢ رقم ٢٠ ص ٩ ، ورقم ٣٣ ص ١٥ .
(٢) نقض ٧ إبريل سنة ١٩٦٩ مجموعة أحكام محكمة النقض س ٢٠ رقم ٩٦ ص ٤٥٨ .
(٣) ورد تعليلا لهذا النص فى المذكرة الإيضاحية للقانون رقم ١١٣ لسنة ١٩٥٧ الذى أعطاه الصياغة الحالية أنه « إذا كانت المصلحة العامة قد أباحت الطعن على الموظفين فإن هذه المصلحة يعينها تقضى بحمايتهم من المفتريات التى تسد إليهم نكالا بأشخاصهم فتصيب الصالح العام من ورائهم بأفدح الأضرار . لذلك رؤى — مطالبة المتهم فى ميعاد معين بتقديم الأوراق التى يستند إليها وأسماء الشهود الذين يعتمد على شهادتهم وما يستشهدهم عليه » .

يفترض اعترافه بصدور القذف عنه ، أما « إذا كان على الضد من ذلك ينكر صدوره عنه ، فلا يجوز له أن ينعى على المحكمة أنها لم تتح له فرصة إثبات وقائعه »^(١) ، فثمة تناقض بين إنكار صدور القذف وإثبات وقائعه ، وهو ما يفترض صدوره .

وإذا تعددت الوقائع موضوع القذف تعين على المتهم إثباتها جميعا ، فإن استطاع إثباتها عدا واحدة منها أو أكثر ، فهو لا يستفيد من الإباحة ، إذ لم يكن بالنسبة للواقعة التي لم يقم الدليل عليها محققا العلة التي يستند إليها سبب الإباحة^(٢)

وإذا عجز المتهم عن إثبات صحة وقائع القذف تعينت إدانته ولو ثبت حسن نيته^(٣) ذلك أنه لم يؤد للمجتمع الخدمة التي تبرر استفادته من سبب الإباحة ، بل إنه إذا لم يستطع ذلك الإثبات ابتداء فلا يجوز البحث في حسن نيته^(٤) ، إذ يتعين أن تؤدي الخدمة فعلا ثم يبحث في نية المتهم ومدى استهدافه مصلحة المجتمع .

فإذا توافرت الشروط السابقة جميعا توافر لمصلحة المتهم سبب الإباحة ، ويعتبر دفعه بتوافره دفعا جوهريا فيلتزم الحكم بالرد عليه قبولاً أو رفضاً رداً

(١) نقض ٢٢ مايو سنة ١٩٥٠ مجموعة أحكام محكمة النقض س ١ رقم ٢٢٠ ص ٦٧٦ .
(٢) وفي ذلك تقول محكمة النقض « لقد أوجب المشرع على القاذف الذي يحتج بحسن نيته أن يثبت صحة كل فعل أسنده للمقنوف في حقه ، فدل بذلك على أن التثبت الذي لاغنى عنه لحسن النية يجب أيضاً أن يشمل كل وقائع القذف المؤثرة في جوهره واقعة واقعة ، وأنه لا يكفي القاذف أن يكون قد تثبتت من واقعة ليحتج بحسن نيته فيما عداها من الوقائع التي أسندها للمقنوف في حقه دون دليل » ، نقض ١١ نوفمبر سنة ١٩٤٦ مجموعة القواعد القانونية ج ٧ رقم ٢٢٠ ص ١٩٩ .
(٣) نقض ١١ يونيو سنة ١٩٣٤ مجموعة القواعد القانونية ج ٣ رقم ٢٧٠ ص ٣٥٨ ، ٢١ مارس سنة ١٩٥٥ مجموعة أحكام محكمة النقض س ٦ رقم ٢٣ ص ٦٨٨ .
(٤) نقض ٢٤ إبريل سنة ١٩٢٣ مجموعة القواعد القانونية ج ٣ رقم ١٠٧ ص ١٦١ ، انظر مع ذلك نقض ٨ فبراير سنة ١٩٦٦ مجموعة أحكام النقض س ١٧ رقم ١٩ ص ١٠٦ .

مؤيدا بالدليل « أما إذا لم يفتن الحكم إلى هذا الدفع ولا إلى ما قدمه المتهم من أدلة عليه ، فلم يعن بتحقيقه أو الرد بما يسوغ الأخذ به أو اطراحه أو إثبات سوء النية ، فإنه يكون معيبا بالقصور في البيان والإخلال بحق الدفاع »^(١).

ثبوت حسن النية والعجز عن إثبات الوقائع المسندة :

يتضح من صريح نص القانون أن الشارع يتطلب — لاستفادة المتهم من سبب الإباحة توافر حسن النية لديه ، وإثباته صحة الوقائع التي أسندها إلى المتهم ، ومعنى ذلك أنه يتطلب توافر الشرطين معا ، والنتيجة الحتمية لذلك أنه إذا توافر أحدهما فقط فإن المتهم لا يستفيد من الإباحة : فإذا كان حسن النية ولكنه عجز عن إثبات الوقائع ، أو استطاع إثباتها ولكنه كان سيء النية فهو في الحالتين لا يستفيد من الإباحة ، وقد أكدت محكمة النقض ذلك في العديد من أحكامها ، وأجملت القاعدة في قولها « إن القانون يشترط لعدم العقاب على القذف الموجه إلى الموظف أو من في حكمه توافر شرطين هما حسن النية وإثبات صحة وقائع القذف كلها »^(٢).

ولكن ذهب رأى إلى أن المتهم يستطيع في حالة حسن نيته وعجزه عن إثبات الوقائع التي أسندها إلى المجنى عليه أن يحتج « بالغلط في الإباحة »^(٣) ، ونسب إلى محكمة النقض أنها أقرت هذا الرأي حين قالت « إن حسن النية المؤثر في المسؤولية عن الجريمة رغم توافر أركانها هو من كليات القانون التي تخضع لرقابة محكمة النقض ، وهو معنى لا تختلف مقوماته باختلاف الجرائم ، ويكفي أن يكون الشارع قد ضبطه وأرشد إلى عناصره في نص معين أو مناسبة معينة ليستفيد القاضى من ذلك ، القاعدة الواجبة الاتباع »^(٤).

(١) نقض ١٦ مارس سنة ١٩٧٠ مجموعة أحكام محكمة النقض س ٢١ رقم ٩٢ ص ٣٧٣ .

(٢) نقض ٢٤ ديسمبر سنة ١٩٤٥ مجموعة القواعد القانونية ج ٧ رقم ٤١ ص ٣١ .

(٣) انظر في « الغلط في الإباحة » : د. محمود نجيب حسنى ، القسم العام ، رقم ٢٥٦ ، ص ١٦٦ ، والقصد الجنائي ، رقم ٤٣ ص ١٠٦ .

(٤) نقض ١١ نوفمبر سنة ١٩٤٦ مجموعة القواعد القانونية ج ٧ رقم ٢٢٠ ص ١٩٩ .

وتجمل حجة هذا الرأي فى أن الشارع قد اعتد بحسن النية لنفى المسؤولية الجنائية ، وأهم أمثلة لذلك ما نصت عليه المواد ٢٦٣ ، ٢٤٩ ، ٢٥٠ من قانون العقوبات ويضيف هذا الرأي إلى ذلك أن الحكم السابق ليس خاصا بهذه الحالات على وجه التحديد ، وإنما هو يقرر قاعدة عامة يتعين تطبيقها فى كل حالة يثبت فيها حسن نية المتهم ، إذ يتعين أن تنتفى فيها مسئوليته ، وصورة حسن النية فى جريمة القذف ضد الموظف العام هى اعتقاد المتهم صحة الوقائع التى أسندها إليه . ويرى أنصار هذا الرأي أن مايقولون به هو تطبيق « لنظرية الغلط فى الإباحة » على هذه الصورة من القذف . ويعنى الغلط فى الإباحة « توهم الجانى توافر سبب للإباحة بكل شروطه فى حين أن هذا السبب غير متوفر لأن أحد شروطه قد انتفى فى الواقع » ، وفى عبارة أخرى « يفترض هذا الغلط اعتقاد الجانى توافر الوقائع التى يقوم سبب الإباحة بالنظر إليها فى حين أن هذه الوقائع ليست متوافرة » . وحكم الغلط فى الإباحة أنه لا يعدل الإباحة ذاتها ، ولكنه ينفى القصد ، إذ يعنى اعتقاد المتهم أنه يأتى فعله فى ظروف تجعله مشروعاً ، أى أن من توافر لديه الغلط فى الإباحة ليس له أن يدعى أن فعله مباح ، ولكن له أن يدعى أنه غير مسئول عنه لانتفاء القصد الجنائى لديه ^(١) . وتطبيق ذلك على من قذف بحسن نية ضد موظف عام ثم عجز عن إثبات صحة وقائع القذف أنه ليس له أن يحتج بأن فعله مباح ، إذ لم يتوافر أحد شروط سبب الإباحة ، وهو « الإثبات » ولكن له أن يحتج بالغلط فى الإباحة لحسن نيته ^(٢) .

ومن العسير علينا أن نوافق على هذا الرأي ^(٣) : فهو فى المقام الأول يناقض قصد — الشارع الذى أفصح عنه فى المادة ٣٠٢ / ٢ من أنه لا يريد أن يستبعد من العقاب غير من كان حسن النية واستطاع إثبات صحة وقائع

(١) انظر فى تفصيل الغلط فى الإباحة : د. محمود نجيب حسنى ، القسم العام ، رقم ١٥٦ ص ١٦٦ ، والقصد الجنائى ، رقم ٤٣ ص ١٠٦ .

(٢) الدكتور محمود محمود مصطفى ، رقم ٣٤٠ ص ٣٧٦ ، الدكتور عمر السعيد رمضان رقم ٢٤٧ ، ص ٣٨٩ ، الدكتور أحمد فتحى سرور ، رقم ٤٢٣ ، ص ٥٨٢ .

(٣) د. محمود نجيب حسنى — القسم الخاص ص ٦٠٧ .

القذف ، وعلة ذلك أن الاستبعاد من العقاب ينبغي أن يكون مقابل خدمة قدمها المتهم إلى المجتمع بأن أثبت وقائع تهم المجتمع وأتاح له بذلك أن يدرك ضررها ويحاسب من يسأل عنها وبالإضافة إلى ذلك يريد الشارع لأن يوفر الطمأنينة للموظف ألا يسمح بالطعن في أعماله إلا إذا كان بيد الطاعن الدليل على صحة مايطعنه به ، ويناقض هذا القصد في شقيه أن يعفى الطاعن من العقاب إذا عجز عن إثبات مطاعنه لمجرد أنه حسن النية ، فالشارع لا يريد أن يفر هذا الشخص من العقاب تحت أى ستار كان .

ومن ناحية ثانية ، فإن هذا الرأى لم يطبق نظرية الغلط فى الإباحة فى مجالها الصحيح : فهذه النظرية تفترض أن جميع شروط سبب الإباحة قد توافرت عدا واحدا (أو أكثر) وأن المتهم قد اعتقد توافر هذا الشرط الذى انتفى فى ذات الصورة التى يتطلبه القانون فيها بحيث يكون ثمة تطابق بين ما يتطلبه القانون وما توهمه المتهم ، وهذا الاعتقاد الذى يقوم به حسن النية يمثل جديدا بالنسبة لشروط سبب الإباحة ، فهو ليس أحدها ابتداء ، وإنما يحل محل الشرط الذى انتفى منها . وكلا الأمرين غير متحقق بالنسبة لمن طمع فى حق موظف عام بحسن نية ولكن عجز عن إثبات مطاعنه ، فمن ناحية نجد حسن النية شرط متطلب ابتداء فى سبب الإباحة بالإضافة إلى شرط إثبات وقائع القذف ، ومن ثم لا يمكن أن يقال عنه إنه يمثل جديدا بالنسبة لسائر شروط الإباحة ، وفى تعبير آخر فإن حسن النية يستنفد دوره القانونى باعتباره شرطا للإباحة فى ذاتها فلا يجوز فى الوقت ذاته أن يعد حالة خارجة عن شروطها بحيث يقوم به الغلط فيها وينفى عن شرط آخر من شروطها ، فالأمر الواحد لا يمكن أن يعد فى الوقت ذاته داخلا فى عداد شروط الإباحة وخارجا عن نطاقها . ومن ناحية ثانية فإن التطابق المطلوب بين الشرط الذى انتفى وما توهمه الجانى غير متحقق ، فما يتطلبه القانون هو إثبات الوقائع أى تقديم الأدلة على صحتها وإقناع المحكمة بذلك فى حين أن ما يعتقد المتهم هو ظن مجرد بصحة هذه الوقائع ، وبين الأمرين فارق ملموس ، ومجال الغلط فى الإباحة هو حيث ينفى حسن النية القصد الجنائى ، وهذا المجال لا محل له فى القذف ، إذ من المسلم به أن حسن النية

فى معنى الاعتقاد بصحة وقائع القذف ليس له تأثير على القصد ولا يجوز القول بأن « حسن النية » كشرط للإباحة يختلف عن « حسن النية » كعنصر يقوم عليه الغلط فى الإباحة باعتبار أن الأول يعنى استهداف المصلحة العامة فى حين يعنى الثانى اعتقاد بصحة وقائع القذف^(١)، ذلك أن الأول يشمل بالضرورة الثانى وإن كان أوسع منه نطاقا : فحسن النية — على ما قدمنا — فكرة مركبة من بين عناصرها الاعتقاد بصحة الواقعة ، ومن ثم يصح القول بأن هذا الاعتقاد يستنفد دوره كشرط للإباحة (أو فى تعبير أدق كعنصر فى هذا الشرط) فلا يمكن أن يحتج به كأساس للغلط فى الإباحة وليس مجديا فى تأييد هذا الرأى الاستناد إلى قضاء النقض السابق^(٢) : فلم تقل المحكمة بأن حسن النية يغنى عن شرط الإثبات ، بل لقد أكدت غير ذلك أحكام تالية^(٣)، وإنما كان ما فعلته هو تحديد مدلول حسن النية كى تقر بعد ذلك له وضعه كشرط فى الإباحة ، وقد رأت أن تستعين فى تحديده بما قرره الشارع فى نصوص أخرى ، ويعنى ذلك أن رجوعها إلى هذه النصوص لم يكن لتحديد أثر حسن النية وإنما كان لتحديد مدلوله . وقد يكون الدافع إلى الرأى الذى انتقدناه أن الطاعن حسن النية يستحق الإعفاء من العقاب ولو حالت بعض الظروف بينه وبين إثبات مطاعنه ، فقد يكون مرجع ذلك إلى قصور وسائله أو مصادفات عائرة مما لا يجوز أن ينفى عنه الإخلاص للمصلحة العامة ، ولكن هذا الاعتبار لا يجدى إزاء صراحة النص وطبيعة فكرة الغلط فى الإباحة . وهذا الشخص يستطيع الاحتجاج « بحق النقد » إن توافرت شروطه ، وليس من بينها شرط « الإثبات »^(٤).

(١) الدكتور أحمد فتحى سرور ، ص ٥٨٣ .

(٢) الدكتور محمود محمود مصطفى ، ص ٣٧٧ .

(٣) فتطلبت الشرطين معا ، أى حسن النية والإثبات ، على سبيل المثال : نقض ١٥ ، يونية سنة ١٩٤٨ مجموعة القواعد القانونية ج ٧ رقم ٦٤١ ، ص ٦١٢ ، ورقم ٦٤٢ ص ٦١٣ ، ٤ يناير سنة ١٩٤٩ ج ٧ رقم ٧٧٤ ص ٧٢٦ .

(٤) د. محمود نجيب حسنى رقم ٦٣٢ ، ٦٢٦ من مؤلفه القسم الخاص .

إثبات الوقائع مع سوء النية :

ما حكم مرتكب القذف ضد الموظف العام إذا استطاع أن يثبت صحة الوقائع التي أسندها إلى المجنى عليه ، ولكن ثبت أنه كان سىء النية بأن كان يعتقد عدم صحة هذه الوقائع ، أو كان على الرغم من اعتقاده صحتها يستهدف التشهير والانتقام لا المصلحة العامة ؟ ذهب رأى إلى أن عمله يكون فى هذه الحالة مبررا « ذلك أن المصلحة العامة تكتسب من الكشف عن سيئات ذوى الصفة العمومية ولو كان من كشفها سىء النية ^(١) . ولكننا لانميل إلى الموافقة على هذا الرأى : فالإباحة المقررة للقذف ضد الموظف العام هى تطبيق لاستعمال الحق كسبب للإباحة ، ومن ثم كان متعينا أن تتوافر لها شروط استعمال الحق جميعا ، ومن بينها « حسن النية » الذى يعنى المتهم بفعله تحقيق ذات الغرض الذى من أجله قرر الحق له ^(٢) . وهذه الإباحة قررت ابتغاء المصلحة العامة ، وهو ما يفترض الاعتقاد بصحة الواقعة . فإن انتفى حسن النية فقد انتفى أحد شروط الإباحة ، ويكون وضع القاذف فى هذه الحالة وضع من استعمل حق التأديب فى الحالات التى يقرره فيها القانون ولكنه لم يستهدف به التهذيب ، أو وضع الطبيب الذى لم يستهدف بفعله العلاج . فى الحالات السابقة جميعا يعتبر حسن النية شرطا نفسيا للإباحة يعادل فى أهميته شروطها الموضوعية ، فيترتب على انتفائه تخلف الإباحة .



(١) الدكتور محمود محمود مصطفى ، رقم ٣٤٠ ، ص ٣٧٧ .

(٢) محمود نجيب حسنى ، القسم العام ، رقم ١٦٦ ، ص ١٧٧ .

المبحث الثانى السب العلنى الملائم

تنص المادة ٣٠٦ ع مصرى على أن كل سب لايشتمل على إسناد واقعة معينة . بل يتضمن بأى وجه من الوجوه خدشا للشرف أو الاعتبار يعاقب عليه فى الأحوال الميينة بالمادة ١٧١ ... »

تمييز السب عن القذف :

يتميز القذف عن السب فى أن الأول لا يتحقق إلا بإسناد واقعة معينة إلى المجنى عليه ، فلا يكفى لتوافره مجرد إسناد عيب معين إليه إذا لم يحدد الجانى الواقعة التى تفيد هذا العيب . هذا بخلاف السب فإنه يتحقق بكل ما يمس اعتبار الإنسان وشرفه إذا لم يستند إلى واقعة معينة ، ويتحقق ذلك بإسناد عيب معين أو غير معين إليه أو بكل ما ينطوى على معنى الاحتقار والتصغير . ومن أمثلة إسناد العيب المعين أن ينسب الجانى إلى المجنى عليه أنه سارق أو مرتش أو مختلس^(١) أو سكير أو مغفل وقد يكون العيب غير معين كأن ينسب إلى المجنى عليه أنه أراداً من يعمل فى المصلحة أو أنه بعيد عن الأخلاق . ومن قبيل ذلك أيضاً تشبيهه بالحيوانات كأن ينسب إليه أنه حمار أو كلب أو ابن كلب^(٢).

ويتحقق السب بكل ما من شأنه المساس بالشرف والاعتبار كالدعاء على المجنى عليه بالخراب أو الدمار ، وتوجيه عبارات الغزل إلى النساء دون رضائهن^(٣) . ونرى أن توجيه العبارات القاسية التى لا يقتضيها المقام تعتبر سبا

(١) فإذا حدد الجانى الواقعة التى يستند إليها فى إسناد هذا العيب كأن يذكر له أنه سرق محفظة نقوده مثلاً اعتبر ذلك قذفاً .

(٢) نقض ١٤ نوفمبر ١٩٣٢ مجموعة القواعد ج ٣ رقم ١٨ س ١٦ .

(٣) نقض ٢٦ فبراير ١٩٤٠ مجموعة القواعد ج ٥ رقم ٦٨ ، س ١١٦ .

متى كان من شأنها تحقير المجنى عليه أو المساس بشرفه أو احتقاره على أى وجه ، كأن يصبح الجانى فى وجه المجنى عليه بصورة مهينة لا تتناسب مع مركز المجنى عليه قائلًا (اطلع بره) أو (غور من هنا)^(١).

والأصل أن المرجع فى تقريب حقيقة ألفاظ السب (أو القذف أو الإهانة) هو بما يطمئن إليه القاضى من تحصيله لفهم الواقع فى الدعوى ولا رقابة عليه فى ذلك لمحكمة النقض مادام لم يخطئ فى تطبيق القانون^(٢)

إحالة : يشترك السب مع القذف — عدا ما بيناه بشأن تعيين الواقعة — فى غير ذلك من المسائل القانونية التى بينها بصدد المقصود بالإسناد والعلانية فيتعين الرجوع إليها .

أسباب الإباحة فى السب العلنى

تمهيد : —

ثمة تقارب واضح بين أسباب الإباحة فى القذف وهذه الأسباب فى السب وعلى ذلك فإن الجريمتين اعتداء على الشرف والاعتبار فلا تباح الأفعال التى تقومان بها إلا إذا كانت تصون حقاً آخر — أهم لدى المجتمع — ومن حق المجنى عليه فى الشرف والاعتبار ، ويعنى ذلك أن علة الإباحة فى السب أضيق منها فى القذف فبعض أسباب الإباحة التى يعترف بها الشارع فى القذف قد ينكرها فى السب ، أو على الأقل ينكرها فى بعض تطبيقاتها . وتفسير ذلك أن السب لا يفترض إسناد وقائع محددة حتى تكون للمجتمع مصلحة فى الكشف عنها^(٣).

وبعض أسباب الإباحة فى السب قد وردت فى شأنها نصوص — أولها أهمية خاصة .

سب الموظف العام أو من فى حكمه :

نصت على هذه الإباحة المادة ١٨٥ ع فى قولها — بعد أن حددت عقوبة

(١ ، ٢) انظر أحمد فتحى سرور — القسم الخاص ص ٥٩٧ — ٥٩٨ .

(٣) د. محمود نجيب حسنى : شرح قانون العقوبات الخاص عام ١٩٧٨ ص ٦٢٤ .

السب الموجه ضد الموظف العام أو ذى الصفة النيابية العامة أو المكلف بخدمة عامة بسبب أداء الوظيفة أو النيابة أو الخدمة العامة — « وذلك مع عدم الإخلال بتطبيق الفقرة الثانية من م ٣٠٢ إذا وجد ارتباط بين السب وجريمة قذف ارتكبتها ذات المتهم ضد نفس من وقعت عليه جريمة السب » . ويتضح من هذا النص أن خطة الشارع هى إباحة السب إذا توفر الارتباط بينه وبين جريمة قذف ارتكبتها من صدر عنه السب ضد المجنى عليه فيه ومؤدى ذلك أن الشارع لا يبيح السب فى ذاته ولكن يبيحه من أجل صلته بالقذف^(١).

والارتباط المطلوب بين السب والقذف يكشف عن علة الإباحة .. فالشارع يبيح السب من أجل القذف مفترضا أن التجاء المتهم إلى السب قد استلزمه القذف باعتباره كان وسيلة لتدعيم إسناده أو توضيحه وتأكيد ثم استخلاص نتيجته فى صورة حكم عام على الموظف ، وقد أباح الشارع ذلك كى يمكن المتهم من الكشف عن الوقائع ذات الأهمية الاجتماعية التى يعنى المجتمع إثبات حدوثها فيستطيع إصلاح ضررها أو درء خطرها وتوقيع الجزاء على المسئول عنها^(٢).

والشروط المتطلبية لإباحة السب هى : —

أن تصدر عن المتهم بالسب جريمة القذف ويتحد المجنى عليه فيهما . ويقوم ارتباط بينهما ، وتتوافر شروط الإباحة التى تتطلبها الفقرة الثانية م ٣٠٢ ع بالنسبة للقذف والسب على السواء ، وهذه الشروط هى : صفة المجنى عليه ، أى أن يكون موظفا عاما أو ذا صفة نيابية عامة أو مكلفا بخدمة عامة ، وتعلق الإسناد بأعمال الوظيفة أو النيابة أو الخدمة العامة والإثبات ، وحسن النية . وأهم هذه الشروط هو الارتباط المطلوب بين القذف والسب^(٣) ولا وجود لضابط يحدده وإنما أمره متروك لتقدير قاضى

(١) د. محمود نجيب حسنى : شرح قانون العقوبات الخاص — سنة ١٩٧٨ ص ٦٢٥ .

(٢) د. محمود نجيب حسنى : شرح قانون العقوبات الخاص — سنة ١٩٧٨ ص ٦٦٦ .

(٣) نقض ٢٢ مارس سنة ١٩٤٣ — مجموعة القواعد القانونية ج ٦ رقم ١٤٢ ص ٢٠٥ .

ويترتب على هذه الشروط أنه لا يستفيد من الإباحة من ارتكب جريمة سب فقط ضد الموظف العام أو من في حكمه ، ولا يستفيد من الإباحة كذلك من ارتكب جريمة قذف وسب ضد الموظف العام أو من في حكمه ولكن لم يثبت بينهما ارتباط ، ولا يتوافر سبب الإباحة في النهاية إذا اختلف الجاني أو المجنى عليه في الجريمتين^(٢) .

السب استعمالاً لحق النقد :

يبيح حق النقد استعمال عبارات سب إذا توافرت الشروط التي يقوم بها هذا الحق ويتصور على أساس منها أدائه وظيفته الاجتماعية . وقد اعترفت محكمة النقض بهذا الحق كسبب لإباحة السب حين قالت أن من اختصاصها « أن تبحث المقالات التي هي موضوع الجريمة وأن تفهم معاني عباراتها ومراميها حتى تستطيع أن تعطيها وصفها القانوني هل هي نقد مباح أو سب محرم^(٣) » وقد أباحت المحكمة عبارات سب تبدو مقذعة كالقول عن فريق الأغلبية في مجلس الشيوخ والنواب « بأنه يعبد الحكومة ولا يحب الوطن ويضحى به لشهواته وأنه جائع جشع منحط ووظيفته هي التهام الوطن وأنه جبان وكاذب وقصير النظر^(٤) » وقد استندت في هذه الإباحة إلى حق النقد^(٥) وواضح أن ما صدر عن المتهم لم يكن قذفاً إذ لم يتضمن وقائع محددة وإنما صفات عامة يقوم بها السب فحسب .

وشروط إباحة السب استناداً إلى حق النقد قريبة من شروط إباحة القذف استناداً ، إلى هذا الحق ، و لا تختلف عنها إلا بالقدر الذي تختلف فيه أركان

(١) د. عمر السعيد رمضان رقم ٣٥٨ ص ٤٠٢ .

(٢) راجع د. محمود نجيب حسنى — المرجع السابق ص ٦٦٧ .

(٣) نقض ٢٨ مارس سنة ٢٩ — مج ق ج ١ رقم ٢٠١ ص ٢٤٦ .

(٤) نقض ٦ نوفمبر سنة ١٩٢٤ — المحاماة س ٥ رقم ١٨٦ ص ٢٠٣ .

(٥) د. محمد مصطفى القللى المسئولية الجنائية ص ٣٠٠ .

السب عن أركان القذف فيتعين أن يكون الرأى الذى أبداه المتهم فى شأن له أهمية اجتماعية وهو ما يفترض أن من وجه إليه يتصدى للعمل العام ، أو يمارس نشاطا له أهمية اجتماعية ، ويتعين أن يصوغ المتهم عباراته فى أسلوب ملائم ، وهو ما يفترض أنه لم يستعمل ألفاظا جارحة أو بذئية لا يقتضيها المقام ، ويتعين فى النهاية أن يكون حسن النية وهو ما يفترض أمرين :

أ — أن يكون معتقدا صحة الرأى الذى أبداه .

ب — أن يستهدف به المصلحة العامة .

وبناء على ذلك ينتفى حسن النية لدى المتهم إذا كان غير مؤمن بما يقول ، أو كان يعتقد صحة الرأى ولكنه يستهدف الإنتقام أو التشهير أو خدمة مصلحة حزبية أو طائفية أو محلية لا تتفق مع المصلحة العامة للوطن .

ونخلص من ذلك إلى أن ضابط إباحة السب استعمالا لحق النقد السياسى — وهو الذى يفترض صدوره بصدد واقعة ذات أهمية عامة — هو حسن النية^(١) فحسب وهو ما يفترض أن يعتقد الناقد صحة الرأى الذى يديه ، أن يستهدف تحقيق المصلحة العامة . أن يصوغ عباراته فى أسلوب ملائم



(١) د. محمود نجيب حسنى — القسم الخاص ص ٦٦٨ .

المبحث الثالث النقد المباح

تعريف النقد :

عرفت محكمة النقض « النقد المباح بأنه إبداء الرأي فى أمر أو عمل دون المساس بشخص صاحب الأمر أو العمل بغية تشهير به أو الحط من كرامته فإذا تجاوز النقد هذا الحد وجب العقاب عليه باعتباره مرتكبا لجريمة سب أو اهانة أو قذف على حسب الأحوال »^(١). وهذا التعريف غير جامع : فهو ينصرف إلى المجال الذى لا تثور فيه صعوبة باعتبار أن أركان القذف لم تتوافر ابتداء ، لأن نشاط المتهم لم يتضمن إسناد واقعة إلى شخص ما . ولكن المجال الذى يثور البحث فيه هو حيث تتوافر هذه الأركان فلا يكون من العقاب مفر إلا إذا توافر سبب الإباحة ، ويفترض ذلك أن المتهم نسب إلى المجنى عليه واقعة تقتضى عقابه أو احتقاره ، مثال ذلك أن ينسب شخص إلى أحد الوزراء أنه يتقاضى اتاوات ممن يعينون فى وزارته أو من المقاولين الذين تتعاقد هذه الوزارة معهم ، أو إنه أمر بشق طريق أو إنشاء جسر كى يفيد منه أرضه بالذات ، أو ينسب إلى عضو فى المجلس النيابى أنه يتملق الحكومة وأنه وافق على مشروع تقدمت به على الرغم من تصريحاته بأنه غير متفق مع المصلحة العامة ، ويتبع المتهم ذلك بالتعليق على الواقعة تعليقا يتناول فيه شخصية المجنى عليه من حيث مدى إخلاصه لوطنه ومبادئه والقيمة الاجتماعية والتاريخية لهذه الشخصية .

وللنقد مجالات عديدة : فثمة النقد السياسى ، ويتخذ أهمية خاصة إذا كان

(١) نقض ١٠ يناير سنة ١٩٣٨ مجموعة القواعد القانونية ج ٤ رقم ١٤٦ ص ١٤٠ ، ١٧ نوفمبر سنة ١٩٦٤ مجموعة أحكام محكمة النقض س ١٥ رقم ١٣٦ ص ٦٨٧ ، ٢ نوفمبر سنة ١٩٦٥ س ١٦ رقم ١٤٩ ص ٧٨٧ .

النظام السياسى للبلاد يعترف بالتطاحن الحزبى ، وتزداد هذه الأهمية فى إبان المعارك الانتخابية . وثمة النقد العلمى والأدبى والفنى الذى يتناول شخصيات من يقدمون أعمالا فى هذه المجالات . وثمة النقد التاريخى الذى يتناول شخصيات تاريخية محددا دورها وقيمتها ، وقد يتضمن المقارنة بينها وبين شخصيات تاريخية أخرى .

الفرق بين حق النقد والطعن فى عمل الموظف العام أو من فى حكمه :

يجمع بين سببى الإباحة غايتهم الاجتماعية ، فهما يهدفان إلى الكشف عن تصرفات تهم المجتمع . تمكينا له من درء خطرهما . ولكن بينهما فروقا أساسية : فلا يشترط أن يوجه النقد إلى موظف عام أو ذى صفة نيابية عامة أو مكلف بخدمة عامة ، فقد يوجه إلى شخص صدر عنه تصرف ذو أهمية اجتماعية كصحفى أو زعيم حزب سياسى أو صاحب مهنة حرة أيا كانت كمدير مؤسسة مالية أو طبيب^(١) . ومن شروط إباحة الطعن فى حق الموظف العام إثبات صحة الوقائع المسندة إليه ، ولكن ذلك ليس شرطا لإباحة النقد ، وإنما يكفى أن يتوافر لدى الناقد حسن النية المتمثل فى الاعتقاد بصحة رأى واستناد هذا الاعتقاد إلى التحرى والدراسة المفترضين فى مثل ظروف المتهم واستهدافه المصلحة العامة .

ومن المتصور أن يجتمع سببا الإباحة كما لووجه النقد إلى موظف عام يمارس عملا له أهمية اجتماعية واضحة كأحد الوزراء ، وفى هذه الحالة يرجع حق النقد باعتباره أصلح للمتهم ، إذ يسمح بإباحة فعله ولو عجز عن إثبات الوقائع التى أسدها إلى المجنى عليه وهذا رأى يؤكد عدم الحاجة إلى نظرية الغلط فى الإباحة فى مجال الطعن فى عمل الموظف .

(١) انظر فى بيان الفرق بين الطعن فى عمل الموظف العام و حق النقد : نقض ٤ يناير سنة ١٩٣٢ مجموعة القواعد القانونية ج ٢ رقم ٣١١ ص ٣٩٧ .

سند الإباحة :

اعترف الدستور صراحة بحق النقد ، فنصت المادة ٤٧ منه على أن « النقد الذاتي والنقد البناء ضمان لسلامة البناء الوطنى » ، واعترف به ضمنا حين نصت المادة ٤٩ منه على أن « تكفل الدولة للمواطنين حرية البحث العلمى والإبداع الأدبى والفنى والثقافى ذلك أن النقد هو الأساس والمنطلق لذلك البحث والإبداع . ويستند اعتبار النقد حقا إلى أهمية المصلحة التى يحققها للمجتمع : فهو سبيله إلى التطور بالكشف عن عيوب قائمة والتمهيد لظهور جديد يفضل القديم ، وانتقاد تصرفات الأشخاص الذين يتصلون للأعمال العامة هو تنبيه إلى ضرر قد يترتب عليها ودعوة إلى تفاديه أو إصلاحه وتوجيهه إلى أخرى أفضل منها وهذه الأهمية ترجع على حق أحد الأشخاص فى الشرف والاعتار وقد اعترف القضاء بهذا الحق^(١) .

مجال الإباحة :

ثمة حالات من النقد لا تثير شبهة لأن أركان القذف لا تتوافر فيها ابتداء ، فلا تقوم الحاجة إلى الاستعانة بسبب الإباحة فى شأنها .

فإذا تناول النقد فكرة فى ذاتها أو مذهباً من المذاهب الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية وحدد قيمته ، وكان قوله منصبا على الفكرة أو المذهب مقتصرًا عليه دون أن يتعرض للأشخاص الذين نادوا أو اقتنعوا به فإن أركان القذف لا تتوافر بذلك^(٢) ، إذ لم يعتد الناقد على شرف شخص واعتباره ، والفرض أن شخصية صاحب الفكرة أو المذهب لم تكن محل حكم الناقد أو بحثه : وسواء فى ذلك أن تجهل شخصيته ، ولكن يكون فى استطاعة القارئ التعرف عليها ،

(١) فقد ذكرت محكمة النقض أن « للصحافة الحرية فى نقد التصرفات الحكومية وإظهار قرائنها على مايقع من الخطأ فى سير المضطلعين بأعباء الأمر وإبداء رأيها فى كل مايلابس الأحوال العامة » نقض ١٠ إبريل سنة ١٩٣٠ مجموعة القواعد القانونية ج ٢ رقم ٢٠ ص ٩ .

(٢) Bouchéron, no. 487. الأستاذ أحمد أمين ص ٥٤ .

أو أن يصرح بها الناقد ، طالما لم تكن محل تقديره .

وإذا كان محل النقد تصرفا لأحد الأشخاص فتناول الناقد التصرف في ذاته وجعل شخصية صاحبه ووضع حكما لا يقتصر على هذا التصرف في ذاته ، وإنما يشمل نوعا من التصرفات فإن أركان القذف لا تتوافر بذلك ، مثال ذلك أن ينتقد الصحفي انتشار الرشوة بين الموظفين أو إهمالهم مصالح جمهور الناس ، فمثل هذا النقد لا يعتبر قذفا ، ولو كان الذى أوحى إلى الناقد برأيه واقعة معينة صدرت عن شخص معين ، وكانت هذه الواقعة معروفة لدى الرأى العام ، طالما أنه لم يحدد الواقعة ، ولم يجعل تحديد من صدرت عنه ممكنا عن طريق عبارات النقد .

ولا يغير من هذا الحكم أن يستعمل الناقد عبارات قاسية مريرة ، فالفرض أنها ليست موجهة إلى شرف شخص ، وإنما هى موجهة إلى فكرة أو مذهب صار ملكا عاما للمجتمع ومن حق كل باحث أو يتصدى له بالأسلوب الذى يقدر ملاءمته .

شروط الإباحة :

لم ينص القانون على هذه الشروط ولكنها تستخلص من الدور الاجتماعى لهذا الحق فهدفه أن يكشف للرأى العام ما يهمه ، ويعينه على تحديد قيمته الاجتماعية ، وذلك بنية خدمة المصلحة العامة . وفى ضوء هذا التحديد يمكن أن تستخلص الشروط التالية لحق النقد : فيتعين أن تكون الواقعة موضوع النقد صحيحة فى ذاتها أو أن يعتقد المتهم صحتها على أساس من التحرى والتثبت الواجبين ، ويتعين أن تكون الواقعة ذات أهمية اجتماعية ، ويتعين أن تصاغ هذه الواقعة والتعليق عليها فى أسلوب ملائم ، ويتعين أن يتوافر لدى المتهم حسن النية^(١) .

(١) انظر فى شروط حق النقد : الدكتور عماد عبد الحميد النجار ، النقد المباح - (١٩٧٧) ص ١٦٦ .

غير أننا نرى أن كون الواقعة ذات أهمية اجتماعية يعتبر وصفاً في الواقعة
لا شرطاً مستقلاً من شروط النقد المباح .

وبالمثل نرى أن اشتراط التناسب في أسلوب النقد وعباراته مع أهمية الواقعة
وظروف الحال ، لا يعد شرطاً مستقلاً لإباحة النقد .. بل عنصراً من عناصر
حسن النية^(١) ولذا فإننا أدخلنا كلا منهما مدخله ووضعناه حيث يقتضى وضعه
الصحيح .

وبذا تكون شروط النقد المباح هي :

١ — أن تكون الواقعة موضوع النقد — أو الرأي أو التعليق — ذات أهمية
اجتماعية فضلاً عن أن تكون صحيحة في ذاتها ، أو على الأقل يعتقد المتهم
صحتها على أساس من التحري والتثبت الواجبين .

٢ — يتعين أن يتوافر لدى المتهم حسن النية .

(١) صحة الواقعة أو الاعتقاد بصحتها

الفرض في الناقد أنه مخلص للمصلحة العامة وأنه يستهدف خدمة
المجتمع ، ويفترض ذلك أن نشاطه بعيداً عن تزيف الحقائق وتشويهها : فهو لا
يعرض إلا وقائع صحيحة ويعرضها في نطاقها الصحيح وبصفاتها وظروفها
الحقيقية ، وهو بعد ذلك يعلق عليها التعليق الذي يؤمن بصحته وموضوعيته .
أما إذا ابتدع وقائع ، أو أدخل التشويه على وقائع حقيقية ، أو ذكر تعليقاً عليها
يعلم بزيفه وبعده عن الحياد والموضوعية ، فهو مضلل للرأي العام ، ولا يستطيع
تبعاً لذلك أن يدعى أنه يأتي نشاطاً نافعا للمجتمع وأنه تبعاً لذلك يستفيد من
الإباحة^(٢) .

(١) راجع د. محمود نجيب حسنى — القسم الخاص ص ٦٤٠ ، وقارن محمد عبد الله ص ٢٣١ .

(٢) الأستاذ محمد عبد الله محمد ، ص ٣١١ ، الدكتور محمود محمود مصطفى ، رقم ٢٥٠

ص ٣٨٨ ، الدكتور عمر السعيد رمضان ، رقم ٣٤٥ ص ٣٨٤ ، الدكتور آمال عثمان ، ص ١٠٠ .

وانظر أيضاً Sir Fraser H. في مؤلفه Libel and slander, Ed. 6. 1925 p. 168 - 169 إذ النقد يجب أن

يكون أميناً honest ومناسباً Relevant حتى يمكن أن يكون نقداً Criticism كما يجب ألا =

ولكن المتهم قد يذكر واقعة غير صحيحة أو يعرض واقعة صحيحة في غير نطاقها أو يذكر تعليقا عليها إذا نظر إليه — وفقا للمعايير الموضوعية — لتبين عدم دقته ، فهل يعنى ذلك حتما أنه قد جاوز حدود حقه في النقد ؟ نعتقد أنه إذا ثبت أنه كان يعتقد صحة الواقعة التي ذكرها أو صواب الرأي الذي أبداه ، وكان هذا الاعتقاد مستندا إلى التحرى الواجب على من كان في مثل ظروفه فإنه يستفيد من الإباحة^(١) والحجة في ذلك أنه لا يمكن أن يطلب من باحث أن يضمن في صورة مطلقة صحة ما يذكر أو صواب ما يرى ففي حالات كثيرة يكون من العسير — بل ومن المستحيل — على الباحث أن يذكر واقعة لا يكون ثمة شك قط في صحتها أو أن يبدى رأيا لا يكون محلا لنقاش قط ، وإنما يكفيه أنه بذل ما في وسعه من دراسة وتحري وأعمل قدر ما استطاع فكره فتوصل إلى ثبوت واقعة أو صحة رأى فأبداه بنية حسنة حتى يصدق عليه أنه أدى واجبا تجاه المجتمع يستحق من أجله أن يباح له فعله ، ولا ينفي الإباحة أن يثبت فيما بعد عدم صحة الواقعة أو عدم سداد الرأي ، فأساس الإباحة الاجتهاد في أداء خدمة اجتماعية ، وهو ما ثبت تحققه^(٢) .

ونحن في هذا نقيم نوعاً من التكافؤ بين الناقد من جهة وبين الموظف ومن في حكمه من جهة أخرى^(٣) فإذا كانت م ٦٣ ع مصرى تخول للموظف ارتكاب جرائم — حال أدائه لواجبات الوظيفة دون أن يسأل عنها ، بشرط أن يثبت أنه لم يرتكب الفعل إلا بعد التثبت والتحري اللازمين ، وأنه كان يعتقد مشروعية فعله ، وكان اعتقاده ، مبنيا على أسباب معقولة ، فكذلك من يوجه

= يستعمل النقد ستارا Cloack للقفز أو الاتهام ومن ثم ينبغي أن يقوم أو يؤسس على حقيقة Based on fact
وإلا انحدر إلى مستوى القذف المعاقب عليه — ويراجع كذلك في هذه النقطة Pinto Roger في مؤلفه .
La liberte d'opinion et d'information p. 138 - 139.

(١) قارن د. محمود نجيب حسنى — القسم الخاص ٦٣١ .

(٢) قارن د. محمود نجيب حسنى — القسم الخاص ٦٣١ .

(٣) راجع د. عماد عبد الحميد النجار — النقد المباح — المرحع السابق ص ١٦٨

إلى الموظف — أو من في حكمه — نقدا بناء على وقائع يعتقد صحتها ، إذا كان اعتقاده مبنيا على أسباب معقولة ، وبذلك نسوى بين مركز الطرفين لدى ممارسة كل منهما لما ينبغى عليه من واجب ، وما يخول له من حق . وهو ذات الحل الذى أخذ به القانون الانجليزى للقذف سنة ١٩٥٢ م ٦ حينما اعتبرت هذه المادة أن دعاوى القذف الكتابي Libel أو الشفوي Slander يمكن دفعها بحق النقد النزيه ، ولو لم يستطع الناقد إثبات كل الوقائع المسندة^(١) . أما الوقائع غير الثابتة إطلاقا ، أو غير المسموح بنشرها باعتبارها سرية بالنظر إلى اعتبارات تتصل بالصالح العام ، فلا يحل لأحد نقدها أو التعليق عليها استنادا إلى حق النقد . ومثال ذلك الواقعة التى لم تحدث ولا يتصور حدوثها . أو التحركات أو الخطط — العسكرية . فهذه أفعال ومواقف سرية لا اعتبارات من الصالح العام ، لا يحل أن تكون محلا للنقد .. وإنما يصح فى بعض الأحوال نقد ستار السرية ذاته إذا وجد الناقد أو صاحب رأى أن فرض السرية ليس له ما يبرره وعندئذ يكون موضوع النقد أو وعاءه هو ذات السرية المفروضة ...

وعلى ذلك إذا لم يكن للناقد ابتداء الحق فى كشف الواقعة ، فلا يقبل منه الاحتجاج بحق النقد متى كشفها وعلق عليها . وحق عقابه على القذف .

وثبوت الواقعة قد يكون مستفادا من ذيوها . وعندئذ يكون الحق فى نقدها مباحا ، لوروده على ما أعلن للجمهور بالفعل وبات فى حوزته من وقائع وأحداث . إذ أن الواقعة متى أصبحت ذائعة مشهورة ومعلومة وكانت متعلقة بمصلحة عامة أو شأن عام وسقطت فى حوزة الجماهير^(٢) ، كان عليهم

(١) انظر د. جمال العطينى — حق النقد فى القانون الانجليزى — مجلة المحاماة عدد ٥١ يناير سنة ١٩٧١ ص ٧٥ .

(٢) انظر الأستاذ محمد عبد الله — جرائم النشر — المرجع السابق ص ٣١٣ قارن — د. محمود نجيب حسنى ص ٥٧١ ، ٥٧٢ حيث يرى أن حسن النية لا يؤثر على القصد الجنائى .

تدارسها وتقليبها على جميع وجوهها لاختيار الأسد فيها^(١).

وتقدير ما إذا كان المتهم قد قام بالدراسة والتحري الواجبين وأعمل فكره على النحو الواجب من شأن قاضى الموضوع ، ويختلف نطاق هذا الواجب باختلاف نوع النقد ودرجة ثقافة وخبرة الناقد . فإذا كان النقد فى معرض دراسة تاريخية أو بحث سياسى أو اقتصادى جاد تطلب القاضى قدرا من البحث يزيد عما يطالب به صحفى لا يهدف إلا إلى مجرد إعلام قرائه بواقعة أو الدعاية لرأى سياسى أو مذهب اجتماعى أو اقتصادى ويطالب القاضى من يكتب فى صحيفة متخصصة بقدر من البحث يزيد عما يسأل به من يكتب فى صحيفة عامة . فإذا ثبت أن المتهم لم يقم بما كان واجبا عليه من التحرى والتفكير للتحقق من صحة الواقعة أو سداد الرأى فلا يغنى عنه اعتقاده المجرد بذلك ، إذ المجتمع يتأذى بعرض وقائع أو آراء على نحو متسم بالتسرع والخفة ، ولا يجوز القول بأن هذا الاعتقاد مجردا يحول دون المسئولية العمدية فقط . ذلك أن البحث لا يدور حول القصد الجنائى ، وإنما حول سبب إباحة يعتبر التحرى أحد شروطه .

الأهمية الاجتماعية للواقعة :

لايؤدى حق النقد دوره الاجتماعى إلا إذا تناول واقعة تعنى المجتمع of Public interest فبهمه أن يعلم أفرادها ويتعرفون على قيمتها^(٢) . ولا يستفيد المجتمع إذا تناول المتهم الحياة الخاصة لشخص . بل إنه ليتأذى من ذلك ، إذ أن الآداب الاجتماعية تأبى تعريض وقائع هذه الحياة لاطلاع الناس وإبداء الرأى فيها ويغلب أن يستاء من ذلك المجنى عليه مما قد يدفعه إلى الانتقام ممن تناول حياته الخاصة ، وهذا الانتقام من شأنه أن يخل بالنظام القانونى . وقد قالت فى

(١) فالتعليق الذى يتمخض عن الإضرار أو التحيز Prejudic من شأنه أن يؤدى إلى الاتهام بسوء القصد وبالتالي إلى القذف بخلاف ماإذا كان يستند على وقائع ثابتة كما يقول القاضى Buckley — انظر فريزر — المرجع السابق ص ١٧٠ .

(٢) الأستاذ محمد عبد الله محمد ، ص ٣١٧ ، وقارن فريزر — المرجع السابق ص ١٧٥ .

ذلك إحدى المحاكم « يوجد فرق شاسع بين حياة الإنسان الخصوصية وحياته العمومية لأن نتائج أعماله فى الحالة الأولى عائدة على شخصه فقط دون سواه فلا يهم الجمهور إذن الوقوف على أسرارها وأحوالها فلذا كان التشهير بها جرم لا يغتفر بحال من الأحوال بخلاف أعماله فى الحالة الثانية فإن نتائجها عائدة على الجمهور ولذا كان له الحق فى انتقادها والوقوف على حقيقتها توقيا من شرها »^(١).

وعلة قيام هذا الشرط ولزومه ، حماية الحياة الخاصة لأفراد المجتمع . إذ لا مصلحة له فى تتبع عورات أفرادهِ والتشهير بحياتهم الخاصة إلا أنه يوجد جانب من حياة بعض الأفراد الخاصة له دلالة وأثره على حياتهم العامة أو الوظيفية مما يكون من المفيد كشفه حماية للمجتمع . فنقد المرشح فى الانتخابات — وكذا الحاكمين — وتناول حياته الخاصة بالنقد لاستنارة جمهور الناخبين ولوقوفهم على حقيقة أمر من يمثلهم ، أو يحكمهم ، تتحقق به الأهمية الاجتماعية اللازمة لقيام حق النقد وإباحته^(٢) إذ فى هذه الحالات وما يماثلها لا يقوم لدى الناقد قصد القذف *L'intention de diffamer* ، ولا رغبة فى المساس بشرف أحد أو اعتباره ، بل هو مدفوع بصالح الجمهور كما تقدم^(٣) وهو ما صاغه القانون السودانى نقلا عن القانون الهندى م ٤٠٨ ع قديم بقوله « ليس بقذف الإبداء — مع سلامة النية — لأى رأى بخصوص مزايا أى عمل عرضه صاحبه لحكم الرأى العام ، أو بخصوص أخلاق صاحبه — على قدر ما يظهر منها فى ذلك العمل ليس إلا »^(٤).

(١) عابدين الجزئية فى ٢ مايو سنة ١٩٠٢ س ١٧ ص ٩٩ .

(٢) انظر Le poitevin : Tr. de la presse T. II p. 309

(٣) قارن لوبواتيفان — المرجع السابق ص ٢٩٨ ود. محمود محمود مصطفى — شرح قانون العقوبات — القسم الخاص ص ٣٠٦ .

(٤) انظر أحمد أمين — شرح قانون العقوبات الأهلى طبعة سنة ١٩٢٤ ص ٥٤٣ وأيضا قانون العقوبات السودانى الجديد م ٤٣٦ ف ٦ .

وهى صياغة دقيقة تجعل وعاء النقد تلك الوقائع الثابتة ، والعامة وتمتد إلى أخلاق الشخص وحياته الخاصة . ولكن بقدرما يظهر منها فى ذلك العمل أو يؤثر فيه دون أن يتجاوز ذلك الحد . كما أبحاث هذه المادة ممارسة النقد السياسى ليس فى مواجهة الموظف العام أو من فى حكمه بل فى مواجهة كل شخص أو صاحب عمل أو رأى ملكه صاحبه للجمهور وجعله فى حوزته ، وصيره جزءا من رصيد الرأى العام ^(١) .

ولذات العلة حكم فى بلجيكا بأنه من المصلحة العامة أن تكشف نقائص شخص يطمع فى شغل وظيفة من أكبر مراكز الدولة إذا ما كان هذا الشخص لبث سنين عديدة يحترف حرفة تأبأها الأخلاق ويحرمها القانون . وبذلك فالصحفى الذى يكشف هذه المخازى ولا غرض له إلا صيانة كرامة البرلمان من أن تسقط ، لا يجوز عقابه ^(٢) .

(٢) حسن النية

يرتبط هذا الشرط باعتبار النقد المباح تطبيقا لاستعمال الحق كسبب للإباحة الذى يعد حسن النية أحد شروطه ، ويعنى هذا الشرط أن يستهدف الناقد تحقيق الغاية التى من أجلها أقر له الشارع هذا الحق ^(٣) . هذه الغاية كما قدمنا هى خدمة المصلحة العامة بكشف الوقائع التى تهم المجتمع وإبداء رأى نزيه فيها يعتقد المتهم أنه يفيد المجتمع . وفى مجال النقد السياسى يفترض النقد المباح استهداف الناقد توجيه السلطات الحاكمة إلى ما يحقق المصلحة العامة للمجتمع . فإذا استهدف الناقد غاية سوى ذلك ، كما لو هدف إلى التشهير بخصومه انتقاما منهم ، أو هدف إلى ابتزاز المال ممن ينتقدهم ، أو هدف إلى إرهابهم لمنعهم من الاستمرار فى مزاوله نشاطهم فلا يعد حينئذ حسن النية ولا

(١) قارن — د. محمود نجيب حنى — القسم الخاص ص ٦٣٣ .

(٢) حكم محكمة الاستئناف فى ١١ / ٦ / ٣١ — مجموعة واليف تحت كلمة Press

(٣) الأستاذ محمد عبد الله محمد ، ص ٣٢٩ .

يكون كذلك إلا إذا استهدف مصلحة الوطن العليا ، أما إذا ثبت أنه يستهدف مصلحة حزبية — أى مجرد نصرة الحزب الذى ينتمى إليه . دون اكتراث باتفاق ذلك مع مصلحة الوطن ، أو ثبت أنه يستهدف مصلحة محلية لقريبته على حساب — المصلحة العامة للبلاد — فلا يعتبر حسن النية متوافرا لديه^(١) .

ويفترض حسن النية اعتقاد المتهم صحة الواقعة التى يقررها وصواب الرأى الذى يقول به^(٢) . فلا يتصور أن يدعى خدمة المصلحة العامة شخص يعتقد أن ما يقوله كذب أو خداع . والاعتقاد بصحة الواقعة — حين لا تكون الواقعة صحيحة فى ذاتها — شرط فى ذاته من شروط حق النقد ، وقد سبق تفصيله . ولكنه يعتبر من عناصر حسن النية حين تكون الواقعة صحيحة : فلا يتوافر حسن النية لدى من نشر واقعة صحيحة فى ذاتها ولكنه كان يعتقد عدم صحتها .

والأصل فى كل ناقد أنه حسن النية ، ومن ثم كان عبء إثبات سوء نيته على عاتق سلطة الاتهام . ومن أهم القرائن على سوء النية عنف عبارات النقد فى غير مقتضى وخاصة عدم تناسبها مع الغاية التى يستهدفها بنقده^(٣) وليس بشرط أن يستخلص الدليل على سوء النية من عبارات المقال ذاتها ، فيجوز أن تستخلص من أى مصدر كمطالبة المتهم للمجنى عليه قبل نشر مقاله أو عقبه مباشرة بمبلغ من المال ثمنا لعدم نشره أو عدم نشر مثيل له ، أو سبق تهديده له بالنشر إن لم يتصرف على وجه يحقق له مصلحة خاصة^(٤) . وإذا اشتمل المقال على عبارات يكون الغرض منها الدفاع عن مصلحة عامة وأخرى يكون القصد منها التشهير فللمحكمة فى هذه الحالة أن توازن بين القصدين وتقدر أيهما كانت له الغلبة فى نفس الناشر^(٥) ، وتقرر توافر سبب الإباحة أو انتفاءه وفقا للنتيجة التى

(١) د. محمود نجيب حسنى — القسم الخاص ص ٦٣٩ .

(٢) الدكتور محمود محمود مصطفى ، رقم ٣٥٠ ص ٣٩٠ .

(٣) د. محمود نجيب حسنى — القسم الخاص ص ٦٤٠ .

(٤) د. محمود نجيب حسنى — القسم الخاص ص ٦٤٠ .

(٥) نقض ٤ يناير سنة ١٩٣٢ مجموعة القواعد القانونية ج ٢ رقم ٣١٢ ص ٤٠٣ ، ٢ — نوفمبر سنة

١٩٦٥ مجموعة أحكام النقض س ١٦ رقم ١٤٩ ص ٧٨٧ .

تخلص إليها من هذه المقارنة والترجيح .

تعقيب :

لقد رأى واضعوا قانون العقوبات المصرى سنة ١٩٠٤ وما أعقبه من تعديلات أن حسن النية عبارة مرنة فضفاضه ذات معنى مبهم مشكك . ولذا عمدوا وسائرهم فى ذلك محكمة النقض على ما رأينا — إلى تقعيد هذه الفكرة وجلائها — غير أنهم كانوا يحسون فى ذلك بصعوبة الفكرة على التقعيد الثابت . وهو ما توحى به عبارات تعليق الحقانية على المادة ٢٦١ ع . قديم ومن بعدها على المادة ٣٠٢ ع . جديد حيث تقول « إن شرط حسن النية هو مسألة من المسائل المتعلقة بالواقع . ولا يمكن أن تقرر لها قاعدة ثابتة ولذا رأوا — وحسنا مارأوا ألا يغلقوا باب الاجتهاد فى هذا الشأن فوضعوا حدا أدنى من عناصر فكرة حسن النية . وصرحوا بذلك تراكين الباب مفتوحا لمن يأتى بعدهم ليدلى كل بدلوه نحو تقعيد هذه الفكرة ، وتشيتها بعد تطهيرها من عناصر التشكيك وجلائها من أسباب الانبهام .

فجاء فى التعليق المذكور « ولكن على الأقل يلزم أن يكون موجه الانتقاد معتقدا فى ضميره صحته حتى يمكن أن يعد صادرا عن سلامة نية . وأن يكون قدر الأمور التى نسبها تقديرا كافيا ، وأن يكون انتقاده للمصلحة العامة لا لسوء قصد » مما جعل محكمة النقض تصرح كما رأينا بأن الحد الأدنى من عناصر حسن النية هو :

١ — الاعتقاد بصحة وقائع القذف وأن يصدر بعد التحرز والتثبت وتقدير الأمور كما ينبغى .

٢ — أن يتغى منه تحقيق المصلحة العامة .

ورغم وقوف التشريع والقضاء — كليهما — عند هذا الحد كما بينا ، إلا أننا نرى أن نضيف إلى فكرة حسن النية عنصرا آخر لا يقل أهمية عن سابقه وهو أدخل فى تكوين حسن النية من غيره ، ذلك هو تناسب النقد — بما يشتمل عليه من

عبارات القذف ، والسب ، والإهانة والتحريض — مع وعائه كما وكيفاً^(١) أى بالقدر اللازم كما ، والمناسب كيفاً . ذلك أنه إذا تجاوزت عبارات النقد الهدف منه أو خرجت على مقتضى هذا التناسب Relevancy كانت ستارا cloak للقذف أو الاتهام كما تقدم . أما توخى تحقيق النقد لمصلحة عامة فهو فى رأينا حده الدافع وليس عنصراً فى حسن النية فحسب ونحيل فى ذلك إلى ماتقدم . أما عن استعمال العبارة الملائمة فنفصل القول فيما يلى :

استعمال العبارة الملائمة :

لا يبيح حق النقد استعمال عبارات أقسى من القدر المحدود الذى يقتضيه عرض الواقعة وبيان التعليق عليها على النحو الذى يجعله — فى تقدير كاتبه أو قائله — مقنعاً لمن يطلع عليه أو يستمع إليه ، فإن جاوز هذا القدر كان المتهم مستولاً لأنه جاوز حدود حقه . وعلة هذا الشرط أن حق النقد — كسائر الحقوق — غير مطلق ، فله قيوده المستوحاه من وظيفته الاجتماعية وهدفه ، ولا يعتبر المتهم مستعملاً أياه إلا إذا إلتزم نطاقه^(٢) ، وبالإضافة إلى ذلك فإن من تصدر عنه واقعة تهم المجتمع — وبصفة خاصة من يمارس عملاً عاماً — لا يفقد على وجه مطلق حقه فى الشرف والاعتبار^(٣) ، وإنما تباح فقط مناقشة عمله بالعبارة الملائمة لذلك . وقد أقرت محكمة النقض الفكرة الأساسية فى هذا الشرط فذهبت إلى أنه « مع التسليم بأن للطاعن أن يشتد فى نقد أعمال أخصامه ويقسو عليهم ما شاء إلا أن ذلك كله يجب أن لا يتعدى حد النقد المباح فإذا خرج ذلك إلى حد الطعن والتشهير والتجريح فقد حقت عليه كلمة القانون »^(٤) .

(١) راجع د. على محمد جريشة — المشروعية الإسلامية العليا ص ٢٩٠ ، ص ٢٩٣ وما بعدها .

(٢) انظر د. محمود نجيب حسنى — القسم الخاص ص ٦٣٤ .

(٣) وقد قالت فى ذلك محكمة النقض « إن نقد الرجال العموميين نفسه لا يباح فيه الخروج على محارم القانون باستعمال السباب والشتائم » نقض ١٩ مارس سنة ١٩٣١ مجموعة القواعد القانونية ج ٢ رقم ٢١٢ ص ٢٧٢ .

(٤) نقض ٤ يناير سنة ١٩٣٢ مجموعة القواعد القانونية ج ٢ رقم ٣١٢ ص ٤٠٢ .

وضابط ملائمة العبارة هو ثبوت ضرورتها لتعبير المتهم عن رأيه بحيث يتبين أنه لو كان قد استعمل عبارات أقل عنفا فإن فكرته لم تكن لتحظى بالوضوح الذى يريده ، أو أن رأيه لن يكون له التأثير الذى يهدف إليه . ومن عناصر الملائمة ثبوت التناسب بين العبارة — من حيث شدتها — وبين الواقعة موضوع النقد من حيث أهميتها الاجتماعية .

وقاضى الموضوع هو المختص بتقدير ملائمة العبارة ، ولا يجوز له أن يضع قاعدة عامة مؤداهما أن تكون العبارة رقيقة هادئة ، ففي حالات كثيرة يقتضى المقام استعمال عبارات مريرة فيها عنف وقسوة ، فإن ثبت ذلك كان الناقد فى حدود حقه ، وقد قررت محكمة النقض أنه « متى كان الحكم متضمنا ما يفيد أن المتهم كان فيما نسبه إلى المجنى عليه فى الحدود المرسومة فى القانون للنقد الذى لاقاب عليه فلا يقدح فى صحته أن كانت العبارات التى استعملها المتهم مرة قاسية »^(١) . ولكن المحكمة سبق لها أن قررت أن « مذهب إليه الحكم المطعون فيه من أن المعروف جرى على المساجلة بالعبارات الحماسية والأساليب التخيلية وألفاظ التهويل والمبالغة والتحذير والترهيب لمجرد التأثير على النفس وحملها على التصديق فى الشئون التى ليس من المستطاع حمل المناظر على تصديقها بالطرق البرهانية الهادئة .. هذا رأى لا تجيزه محكمة النقض والإبرام بل إنها تصرح بأن فيه خطرا على كرامة الناس وطمأنيتهم وتشجيعا للبداءة ودنس الشتائم . والحقيقة ليست بنت التهويل والتشهير والمبالغة والترهيب ، بل هى بنت البحث الهادئ والجدل الكريم والصدق فى المساجلة »^(٢) . وليس بين الحكمين تناقض كما يبدو للوهلة الأولى ، وإنما يفسر الاختلاف بينهما اختلاف المقتضى ، مما يجعل العبارة الواحدة ملائمة فى مقام وغير ملائمة فى مقام آخر . وقد يتخذ اختلاف المقتضى دلالة أو ضح فإذا

(١) نقض ٤ يناير سنة ١٩٤٩ مجموعة القواعد القانونية ج ٧ رقم ٧٧٦ ص ٧٢٨ .

(٢) نقض ٢٧ فبراير سنة ١٩٣٣ مجموعة أحكام محكمة النقض ج ٣ رقم ٩٦ ص ١٤٠ — (أسباب الحكم ص ١٤٧) .

كان الناقد فى معرض دراسة علمية أو تاريخية التزم بأسلوب هادىء وقور : وإذا كان قد كتب مقالة صحفية رخص له بقدر من الحماس فى العبارة والالتجاء إلى الأساليب المجازية تشويقاً لقرائه أو إبرازاً لفكرته فى إطار جذاب ، ويرخص له بمزيد من الحماس — بل وقدر من القذف — إذا كان فى معرض الدفاع عن فكرة سياسية ومهاجمة معارضيها ، ويزيد هذا القدر إذا كان النظام السياسى يعترف بتعدد الأحزاب ويقر التطاحن بينهما . ويرخص بقدر أكبر فى إبان المعارك الانتخابية^(١).

وقد يختلف الرأى بين القضاة : فما يراه قاض أنه عبارة ملائمة قد يعتبره آخر فى ذات المقام عبارة غير ملائمة : وتفسير ذلك اختلاف فى تقدير المقام ومدى أهميته ، واختلاف فى تقدير مدى عنف العبارة ، وقياس التناسب بين الأمرين . وفى القضاء أمثلة عديدة لهذا الاختلاف : فقد قضت إحدى المحاكم بأنه إذا نسب رئيس تحرير جريدة إلى فريق الأغلبية فى مجلس الشيوخ والنواب أنه يعبد الحكومة ولا يحب الوطن ويضحى به لشهواته وأنه جائع جشع منحط ووظيفته فى التهام الوطن ، ونسب إليه كذلك الجبن والكذب وعدم الفهم وقصر النظر ، فإن هذه الألفاظ تبعد بعداً شاسعاً عن النقد المباح ، وعللت رأيها بأن « النقد المباح هو الذى ينظر فيه الناقد إلى أعمال الشخص ويبحث فيها بتبصر وتعقل يناقشها لينظر منها الصالح والطالح ومن مستلزماته أن لا يمس الشخص بل يكون قاصراً على أعماله . والصحافى الذى يتعرض فى عمله لخدمة المصلحة العامة بإخلاص ينبغى أن لا يتعرض للأشخاص وأن يتنزه عن رشقهم بسهام مثل هذه الألفاظ الجارحة التى لا يقبلها أحد مهما كان تسامحاً »^(٢) ولكن محكمة النقض رأت أن هذه الألفاظ داخلية فى حدود النقد المباح لأنها صدرت فى سياق تطاحن حزبي ، وعللت ذلك بأن « الطعن فى الخصوم السياسيين بوجه عام يجوز قبوله بشكل

(١) الأستاذ محمد عبد الله محمد ، ص ٣١٩ .

(٢) جنايات مصر فى ٢٣ يونيه سنة ١٩٢٤ ، القضية رقم ٣٨ لسنة ١٩٢٤ (السيلة) .

أوسع وأعم من الطعن فى موظف عام بالذات . وأن الشخص الذى يرشح نفسه للنيابة عن البلاد يتعرض على علم لأن يرى كل أعماله هدفا للطعن والانتقاد ولكن له جميع الوسائل للدفاع عن نفسه والرد على الطعون الموجهة وتبرير أعماله .. وأن المناقشات العمومية مهما بلغت من الشدة فى نقد أعمال وآراء الأحزاب السياسية تكون فى مصلحة الأمة التى يتسنى لها بهذه الطريقة أن تكون رأيا صحيحا فى الحزب الذى تثق فيه وتؤيده «^(١). وألغت محكمة النقض حكما لمحكمة جنايات مصر كان قد قضى بإدانة صحفى فى تهمة إهانة رئيس الوزراء لأنه نشر مقالات نسب فيها إليه الجهل وقصر النظر والبعد عن الفطنة ونسب إلى أعضاء مجلس النواب الانحطاط والدناءة فى أخلاقهم والطمع والجشع ، وقالت « إنه إن كان قد استعمل فى النقد شيئا كثيرا من الشدة ومن قوراص الكلم إلا أنها جاءت من باب المبالغة والرغبة فى التشهير بالفعل فى ذاته كما هى خطة المتهم فى كتابته المستفاده من عباراته من المبالغة فى المقال «^(٢). وألغت حكما آخر لمحكمة جنايات مصر صدر بإدانة صحفى فى تهمة إهانة وسب رئيس مجلس النواب وأحد الوزراء بأن نعته بأنه هو وحمارة يتراكبان فمرة يكون إلى أعلى وأخرى إلى أسفل ، وعللت ذلك بأنه « من الخطأ افتراض سوء القصد بمجرد نشر القذف وأن للمحكمة أن تبحث الظروف جميعا لتبين ما إذا كان الناشر أراد منفعة البلاد أو أنه أراد الإضرار بالأشخاص الذين طعن عليهم ، وأضافت إلى ذلك أن هذه المقالات كانت « حلقة مفرغة من التطاحن السياسى حمت الشدة فى فقرات منها وهدأت فى أخرى «^(٣) — وقد اعتبرت محكمة النقض من قبيل النقد المباح القول عن أحد رجال السياسة أنه مسئول عن حوادث تعذيب وأنه فى عهده انتشرت رائحة الفضائح التى تمس نزاهة الحكم وعن آخر أنه بنطلون كل وزارة مسئول عن كل فضائحها

(١) نقض ٦ نوفمبر سنة ١٩٢٤ المحاماة س ٥ رقم ١٨٦ ص ٢٠٣ .

(٢) نقض ٢ مارس سنة ١٩٢٦ ، القضية رقم ٣٦٤ س ٤٢ قضائية .

(٣) نقض أول مايو سنة ١٩٢٨ ، القضية رقم ٣٢٣ س ٤٥ قضائية .

وتصرفاتها ، وعن ثالث بأنه قد اشترته الرجعية الانجليزية وأنه صاحب اليد الطولى فى تزوير الانتخابات ، وعن رابع بأنه كان ولا يزال المتآمر الأول بين الرجعيين المصريين على النظام الديموقراطى ، وعن خامس أنه قد هاجت الجماهير فى عهده بسبب إسرافه فى تملق السادة الانجليز وأنه صاحب المناورات الحقيرة لإبعاد الشعب عن الحكم^(١) . ولكنها لم تعتبر من النقد المباح حالة من نسب إلى بعض الوزراء الانتفاع لأشخاصهم بأن قرروا بيع قطن الحكومة فى البورصة للانتفاع لأشخاصهم بهذه المؤامرة المدبرة لإشباع مطامعهم^(٢) ، وحالة التعرض لأشخاص النواب والطعن فى ذممهم برميهم بأنهم أقرروا المعاهدة المصرية الانجليزية مع يقينهم أنها ضد مصلحة بلدهم حرصا على مناصبهم وما تدره عليهم من مرتبات^(٣).

ويتضح مما تقدم أن محكمة النقض قد رخصت فى بعض أحكامها باستعمال عبارات قاسية ، وفى أحكام أخرى رأت فى قسوة العبارات ما يجاوز حدود حق النقد ، ولا يعنى ذلك كما قدما تردد المحكمة فى شأن المبدأ الذى يحكم هذا الشرط ، وإنما لاختلاف المقام الذى استعملت فيه العبارات وما يستتبعه من اختلاف فى تقدير نوع الأسلوب الذى يعد ضروريا وكافيا للتعبير عن الرأى والاقناع به . وقد نخالف محكمة النقض فى الوقت الحاضر حول ملائمة الترخيص ببعض العبارات القاسية التى رأت أنها صورة مشروعة من الجدل السياسى ، ولكن يجب أن يوضع فى الاعتبار تطور الأساليب الصحفية ، فبعض التعبيرات التى كان الذوق العام لا يستهجنها فى الثلاثينيات أو الأربعينيات قد صارت الآن غير مقبولة ، ويجب أن يوضع فى الاعتبار كذلك الأهمية التى خلعها الكاتب على المشكلة التى كان يعالجها وكونه لم يستهدف الأشخاص فى المقام الأول وإنما يستهدف فكرة أو حزبا وجاء تعرضه للأشخاص فى

(١) نقض ٤ يناير سنة ١٩٤٩ مجموعة القواعد القانونية ج ٧ رقم ٧٧٦ ص ٧٢٨ .

(٢) نقض ٧ فبراير سنة ١٩٢٩ ، نقلا عن الدكتور محمد مصطفى القللى ، المسئولية الجنائية ، ص ٣٠٢ .

هامش ١٢١ .

(٣) نقض ١٠ يناير سنة ١٩٣٨ مجموعة القواعد القانونية ج ٤ رقم ١٤٦ ص ١٤٠ .

صورة تبعية ، ولم يكن تعرضه لهم مقصودا لذاته ولكن من أجل مهاجمة هذه الفكرة أو الحزب^(١).

وقد قررت محكمة النقض أنه « لا يبرر عمل المتهم أن يكون أخصامه قد سبقوه في صحفهم إلى استباحة حرمت القانون في هذا الباب »^(٢). ولكن لا يجوز أن يغيب عن البال أنه إذا كانت عبارات المتهم قد صدرت عنه في معرض جدال سياسى فإن التناسب بينها وبين عبارات خصمه من أهم الاعتبارات التى تعين على تحديد مدى ملائمة عبارته . فمن كان يرد على عبارات مريرة قاسية يباح له فى رده قدرا من العنف فى العبارة يزيد عما يرخص به لشخص يرد على عبارات هادئة متزنة . وعلى أى الأحوال فإنه « لا يشفع فى تجاوز حدود النقد المباح أن تكون العبارات المهينة التى استعمالها المتهم هى مما جرى العرف على المساجلة بها »^(٣). ذلك أن العرف الفاسد لا يصلح مصدرا لقاعدة قانونية تقرر سببا للإباحة أو شرطا من شروطه . ونخلص مما تقدم إلى أن ضابط الإباحة فى النقل^(٤) بما يشتمل عليه من سب أو قذف ضد ذوى الصفة العمومية . هو حسن النية فحسب والمتمثل فى :

— الاعتقاد بصحة رأى المبدى .

— واستناد هذا الاعتقاد إلى التحرى والدراسة المفترضين فى مثل ظروف المتهم .

— استهداف المصلحة العامة .

(١) د. محمود نجيب حسنى — القسم الخاص ص ٦٣٨ .

(٢) نقض ٤ يناير سنة ١٩٣٢ مجموعة القواعد القانونية ج ٢ رقم ٣١٢ ص ٤٠٣ .

(٣) نقض ٢٧ فبراير سنة ١٩٣٣ مجموعة القواعد القانونية ج ٣ رقم ٩٦ ص ١٤٠ .

(٤) قارن د. حسنى ص ٦٢٧ ، ٦٣١ ، ٦٦٨ .

الفصل الرابع موقف الإسلام من حدود حرية الرأي السياسى وضوابطها

تقديم وتقسيم : —

إذا كان الفقه الوضعى قد انتهى إلى وضع حدود لحرية الرأي السياسى تتمثل
فى حدين : —

الأول : حد مانع وهو ذو شقين يتمثل أولهما فى الحفاظ على شرف الأفراد
واعتبارهم أو الحقوق والمصالح الفردية المعتبرة وجعلها موضع حماية القانون
وثانيهما : مراعاة اعتبارات النظام العام باعتباره مجموعة المصالح الأساسية
للجماعة ، أى مجموع الأسس والدعامات التى يقوم عليها بناء الجماعة
وكيانها بحيث لا يتصور بقاء هذا الكيان سليما دون استقراره^(١).

الثانى : حد دافع يمثل الهدف الذى من أجله أقر الشارع حق إبداء الرأي والنقد
السياسى وأباح ما قد يشتمل عليه ذلك من قذف أو سب لنوى الصفة العمومية
وهو يتمثل فى استهداف تحقيق المصلحة العامة أو الخير العام فيما يقول
البعض^(٢).

(١) راجع د. حسن كيره — محاضرات فى المدخل للقانون سنة ١٩٥٤ — دار نشر الثقافة بالإسكندرية
ص ٢٣٦ .

(٢) راجع . Geny : Methodes d'interpretation et source du droit positif 2 vol paris 1919 No. 173
وقارن د. سليمان مرقص — المدخل للعلوم القانونية — سنة ١٩٦٧ — المطبعة العالمية — ص ٨ حيث
جاء به أن « فكرة القانون فى ذاته (النظام العام) هى عبارة عن تنظيم عادل للمجتمع يكفل حرية الأفراد
(الحقوق الفردية) وتحقيق الخير العام (المصلحة العامة) » .

أما من حيث ضابط هذه الحرية ، فقد أو ضحنا كيف أنه يتمثل في حسن النية فحسب وعناصرها الأساسية :

- (١) صدق الرأى المبدى بصدد تلك الوقائع ومطابقته لاعتقادات الناقد بعد التثبت والتحرى الواجبين ممن كان فى مثل ظروفه الشخصية والموضوعية .
- (٢) تناسب النقد فى عباراته التى صيغ فيها ، مع الوقائع التى أثارته ، كما وكيفاً .

ولا يقدح فى ذلك أن الشارع قد أضاف إلى هذا الضابط شرطاً آخر بنص خاص فى صدد إباحة القذف ضد ذوى الصفة العمومية هو إثبات صحة وقائع القذف كلها أو الاعتقاد بصحتها على ألا يكون هذا الاعتقاد مجرداً بل يلزم أن يكون بعد تقدير الأمور التى ينسبها إلى المقلوف تقديراً كافياً وأن يكون قد بذل فى ذلك العناية اللازمة .

نقول إذا كان هذا هو ما انتهينا إليه فى المباحث السابقة بصدد دراسة حدود حرية الرأى السياسى وضوابطها فى ظل الديمقراطية الكلاسيكية وفق مارسمة اجتهادات الفقهاء وقرائح الشراح ورسخته التشريعات وطبقته أحكام القضاء ، فإنه فى معرض بيان موقف الإسلام من هذه المشكلة ينبغى أن نتعرض لذلك من خلال موقفه من تلك الحدود والضوابط بعناصرها الأساسية فى ثلاثة مباحث على النحو التالى : —

- المبحث الأول : الإسلام وحقوق الأفراد والجماعة (الحد المانع) .
- المبحث الثانى : الإسلام والمصلحة العام (الحد الدافع) .
- المبحث الثالث : الإسلام وضوابط حرية الرأى السياسى .

المبحث الأول الإسلام وحقوق الأفراد والجماعة : (الحد المانع)

فيما يتعلق بحقوق الأفراد والجماعة نجد أن الإسلام قد عظم تلك الحقوق وأثم العدوان والبغى عليها بغير الحق .. وفي غير حصر نسوق بعض الأدلة على ذلك .

أولا : من الكتاب : قوله تعالى : —

- (١) ﴿ فَمَنْ اعْتَدَىٰ بعد ذلك فله عذاب أليم ﴾^(١)
- (٢) ﴿ فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فاعْتَدُوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ﴾^(٢)
- (٣) ﴿ ولا يجرمنكم شنآن قوم أن صدوكم عن المسجد الحرام أن تعتدوا ﴾^(٣)
- (٤) ﴿ لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان دود وعيس بن مريم ذلك بما عصوا وكانو يعتدون ﴾^(٤)
- (٥) ﴿ ألقيا في جهنم كل كفار عنيد مناع للخير معتد مريب ﴾^(٥)
وفي موضع آخر قوله ﴿ معتد أثيم ﴾^(٦)
- (٦) ﴿ ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين ﴾^(٧)

(١) البقرة / ١٧٨ .

(٢) البقرة / ١٩٤ .

(٣) المائدة / ٢ .

(٤) راجع المائدة/٧٨ ، البقرة / ٦١ .

(٥) ق / ٢٥ .

(٦) القلم / ١٢ .

(٧) البقرة / ١٩٠ ، المائدة / ٨٧ .

(٧) ﴿فلا عدوان إلا على الظالمين﴾^(١)

(٨) ﴿ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا﴾^(٢)

ففى هذه الآيات — وغيرها كثير — حرم الله تعالى العدوان فى شتى صورته ومنها بلا شك الاعتداء على أعراض الناس وحقوق الأفراد تحريما قاطعا ..

أما فى مجال حقوق الجماعة وحفظ الأمن والنظام العام فيها فقد تناول القرآن الكريم تحريم البغى^(٣) بغير الحق فى أكثر من موضع نسوق منه على سبيل المثال ما يلى : قوله تعالى : —

(١) ﴿قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغى بغير الحق﴾^(٤)

(٢) ﴿وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى﴾^(٥)

(٣) ﴿يا أيها الناس إنما بغيكم على أنفسكم﴾^(٦)

ثانيا : ومن السنة قوله ﷺ : —

(١) «المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه»^(٧)

(٢) عن ابن عمر قال : قال رسول الله ﷺ «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يثلمه»^(٨)

(١) البقرة / ١٩٣ .

(٢) النساء / ٣٠ .

(٣) البغى هو الخروج على الإمام العادل يتأويل فاسد — انظر د. محمد سلام مذكور فى مانقله عن البزدوى «الإباحة» ص ٥١٣ .

(٤) الأعراف / ٣٣ .

(٥) النحل / ٩٠ .

(٦) يونس / ٢٣ .

(٧) مسلم — أنظر المناوى فى الكنوز ج ٢ ص ١٢٦ .

(٨) متفق عليه — المناوى فى الكنوز ج ٢ ص ١٢٦ .

- (٣) قوله عليه السلام « سباب المسلم فسوق وقتاله كفر »^(١)
- (٤) وقوله في حجة الوداع « فإن دماءكم وأموالكم — قال محمد وأحسبه قال « وأعراضكم — عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا ..
- وفي رواية أخرى : « فإن الله تبارك وتعالى قد حرم دماءكم وأموالكم وأعراضكم إلا بحقها كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا »^(٢)
- (٥) وقوله : « لا ضرر ولا ضرار »^(٣)

وغير ذلك كثير . فضلا عن نصوص تحريم الغيبة والنميمة وذكر الإنسان بما يكره . ذلك موقف الإسلام من الحد المانع وقد سبق إلى تحديده بوضوح وجلاء قبل أن تصل إليه اجتهادات الفقهاء ووثائق المشرعين وأحكام القضاء .



(١) البخارى — كتاب الإيمان ص ١٩ وقال في الفتح الفسق في اللغة الخروج « وفي الشرع الخروج عن طاعة الله ورسوله وهو في عرف الشرع أشد من العصيان — قال تعالى : ﴿ وَكَرِهَ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ ﴾ ففي الحديث تعظيم حق المسلم والحكم على من سبه بغير حق بالفسق . فتح البارى — الجماعة الإسلامية ص ١١٠ المجلد الأول ج ١ طبعة دار الطائف بطنطا .

(٢) البخارى — كتاب العلم ص ٣٧ .

(٣) رواه مالك في الموطأ ص ٤٦٤ — طبعة دار الشعب صححه ورقمه وخرج أحاديثه وعلق عليه — محمد فؤاد عبد الباقي وقال د. محمد سلام مذكور الإباحة ص ٣٩٨ — رواه أحمد وابن ماجه عن ابن عباس وعبادة بن الصامت وقال حسنه العزيزى على الجامع الصغير ج ٣ ص ٤٢٧ .

المبحث الثانى الإسلام والمصلحة العامة (الحد الدافع)

استهدف الإسلام فى كل أحكامه خير الإنسان فرداً كان أو جماعة — سواء كان هذا الخير أو المصلحة مما يتحقق عاجلاً فى الدنيا ، أو مما هو مؤجل ومرجأ للآخرة .. وعلى ذلك فقد عظم الإسلام شأن المصلحة العامة وجعلها مبرراً لأحكامه حتى أن الفقهاء اتخذوا من « المصلحة » مصدراً فى اجتهاداتهم للوقوف على أحكام الإسلام وجعلوها أصلاً فى قواعدهم الاجتهادية^(١).

غير أن الإسلام عندما تناولها بالنص لم يكن ليقصر على استعمال لفظها المعروف فى الفقه القانونى فحسب ، بل تناولها تحت ألفاظ أخرى كثيرة تحتويها وزيادة . فتارة يأتى ذكرها تحت عموم لفظ الخير ومشتقاته ، أو العمل الصالح ومشتقاته أو « وجه الله » ، أو حق الله ، أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو المنفعة العامة ومشتقاتها ، أو البر أو الحسن .. الخ ذلك مما يجمل حصره فى نصوص القرآن والسنة^(٢) ودليلنا على ذلك .

(١) انظر الموافقات « للشاطبى . ج ٢ ص ٦ حيث يقرر أن تحقيق المصالح العامة لجميع المسلمين هى مقصد أحكام الشريعة .. وعليه يقرر الفقهاء أن جميع الأعمال تكون صحيحة أو باطلة على حسب تضمنها للمصلحة العامة للمسلمين من عدمه .. الموافقات ج ٢ ص ٢٨٥ .

(٢) لم ينفرد الإسلام بتعدد الألفاظ الدالة على المصلحة العامة وإن انفرد بجمعها « فجون ستورات ميل » استعمل لفظ المنفعة العامة « وجينى » استعمل لفظ الخير العام وتابعه فى ذلك د. سليمان مرقص — واستعملها ابن تيمية فى عموم ألفاظ الخير والبر والعمل الصالح والحسن وضده المعصية والسيئة والفجور والظلم والعمل الفاسد . انظر ابن تيمية فى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ص ١٦ حيث يقول « ولا بد مع ذلك أن يكون العمل صالحاً وهو ما أمر الله به ورسوله وهو الطاعة فكل طاعة عمل صالح وكل عمل صالح طاعة وهو العمل المشروع المستنون إذ العمل المشروع المستنون هو المأمور به أمر إيجاب أو استحباب وهو العمل الصالح وهو الحسن وهو البر وهو الخير وضده المعصية ، والعمل الفاسد والسيئة =

أولا : من الكتاب الكريم قوله تعالى : —

- ١ — ﴿ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ﴾^(١)
- ٢ — ﴿ لاخير في كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف ﴾^(٢)
- ٣ — ﴿ فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحا والصلح خير ﴾^(٣)
- ٤ — ﴿ اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم وافعلوا الخير ﴾^(٤)
- ٥ — ﴿ هماز مشاء بنميم مناع للخير معتد أثيم ﴾^(٥)
- ٦ — ﴿ فعسى أن تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا ﴾^(٦)
- ٧ — ﴿ ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات ﴾^(٧)
- ٨ — ﴿ ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات ﴾^(٨)
- ٩ — ﴿ وجعلناهم أئمة يهلون بأمرنا وأوحينا إليهم فعل الخيرات ﴾^(٩)
- ١٠ — ﴿ أولئك يسارعون في الخيرات وهم لها سابقون ﴾^(١٠)

فالمصلحة العامة على التحقيق تدرج في عموم لفظ الخير ومنشقاته كالخيرات فيما تقدم من آيات وغيرها كثير . وإن كان يبرزها كبار المفسرين

= والفجور والظلم ويقول في موضع آخر ص ٦ من نفس المرجع « إن هذه الأمة خير الأمم للناس فهم أنفعهم لهم ، وأعظمهم إحسانا إليهم لأنهم كملوا كل خير ونفع للناس بأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر » نقول إذا كان الإسلام لم ينفرد بتعدد الألفاظ الدالة على المصلحة العامة إلا أنه انفرد بجمعها بما لم يتحقق في الفقه القانوني الوضعي وذلك من إعجازه وهو تشريع العزيز الحكيم .

(١) آل عمران / ١٠٤ .

(٢) النساء ١١٤ .

(٣) النساء / ١٢٨ .

(٤) الحج / ٧٧ .

(٥) القلم ١١ .

(٦) النساء ١٩ .

(٧) آل عمران / ١١٤ .

(٨) البقرة / ١٤٨ .

(٩) الأنبياء / ٧٣ .

(١٠) المؤمنون / ٦١ .

فإنهم لم يعارضوها ولم يذكروا ما يناقض ما ذهبنا إليه ..

هذا ولم يقتصر القرآن الكريم على معالجة المصلحة العامة تحت لفظ الخير ، بل تعداه إلى لفظ العمل الصالح ومشتقاته أيضا كما في قوله تعالى : —

— ﴿ فَمَنْ اتَّقَى وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ ^(١) والتقوى فيما ذكر ابن كثير اسم جامع للطاعات وكما قال ابن تيمية كل عمل صالح . « مصلحة » طاعة والعكس صحيح .

- ﴿ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيْنُوا ﴾ ^(٢)
- ﴿ وَإِنْ تَصَلَحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ﴾ ^(٣)
- ﴿ الَّذِينَ يَفْسُدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يَصْلَحُونَ ﴾ ^(٤)
- ﴿ اخْلَفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلَحَ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ ﴾ ^(٥)
- ﴿ وَأَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جِزَاءُ الْحَسَنِ ﴾ ^(٦)
- ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعِيهِ ﴾ ^(٧)

وغير ذلك من الآيات كثير عالج فيها القرآن الكريم المصلحة العامة تحت لفظ العمل الصالح ومشتقاته هذا والتمتع في معنى المصلحة العامة يجدها لا تخرج عن أن تكون أمرا بمعروف أو نهيا عن منكر . وهو مما أوجبه الإسلام على المسلمين وجوبا يدور بين الوجوب العيني عند البعض والوجوب الكفائي عند البعض الآخر ^(٨) .

(١) الأعراف / ٣٥ .

(٢) البقرة / ١٦٠ .

(٣) النساء / ١٢٩ .

(٤) الشعراء / ١٥٢ .

(٥) الأعراف / ١٤٢ .

(٦) الكهف / ٨٨ :

(٧) الأنبياء / ٩٤ .

(٨) راجع ماتقدم — حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

ومن الآيات التي جاء فيها ذكر المصلحة العامة تحت لفظ
المنفعة^(١) ومشتقاتها قوله تعالى :

- ﴿ فذكر إن نفعت الذكرى ﴾^(٢)
- ﴿ وذكر فإن الذكر ينفع المؤمنين ﴾^(٣)
- ﴿ ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في أيام معلومات ﴾^(٤)

ثانيا : ومن السنة النبوية الشريفة :

* قوله عليه الصلاة والسلام « من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرا أو
ليسكت »^(٥).

وهذا حديث جامع لحدود حرية الرأي السياسي وضوابطها كما سنرى ..
ذلك أن كلمة الخير تعنى الالتزام بالحد السلبي فلا عدوان على حقوق الأفراد
ولا بغى على حقوق الجماعة بل التزام بالنظام العام وإلا كانت فتنة لا خير —
كما أنها أيضا تحمل معنى الحد الإيجابي وهو المصلحة العامة المستهدفة من
النقد فضلا عن توافر كل عناصر حسن النية أو الحق على ما سنفصله في موضعه
كضابط لحرية القول أو النقد السياسي .

* عن أبى سعيد قال : قال رسول الله ﷺ : « إن الله تعالى لم يبعث نبيا ولا
خليفة إلا وله بطانتان ، بطانة تأمره بالمعروف وتنهاه عن المنكر ، وبطانة لاتألوه
خبالا ، ومن يوق بطانة السوء فقد وقى »^(٦)

(١) كان J.S. Mill يستخدم لفظ المنفعة للدلالة على المصلحة .

(٢) الأعلى / ٩ .

(٣) الذاريات / ٥٥ .

(٤) الحج / ٢٨ .

(٥) الشيخان وأحمد وابن ماجه والنسائي — عن أبي شريح ، وعن أبي هريرة — وصححه السيوطي في
الصفير ج ٢ ص ١٧٩ .

(٦) البخاري في الأدب ومسلم ، والترمذي — عن أبي هريرة — السيوطي في الصفير ج ١ ص ٧٢ .

وغنى عن البيان أن المصلحة العامة تدخل فى عموم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فدل الحديث على أن لكل نبي وخليفة .. بل ولكل حاكم بطانتان منهما بطانة تحضه على المصلحة العامة وترشده إليها ومنهم النقاد السياسيون الذى يلتزمون حدود النقد بحق ، وعلى الأخص الحد الدافع وهو استهداف المصلحة العامة .

هذا ومما يؤدينا فى أن المصلحة العامة كما عرفها الفقه الحديث كانت معلومة بدقة لدى الإسلام ، وتندرج فى عموم لفظ الخير — ماقاله عمر بن الخطاب للخليفة الأول، أبى بكر الصديق ليبرر له مشورته بجمع القرآن الكريم خشية الضياع بفناء القراء عندما استحر القتل فيهم فى معركة اليمامة وكان أبو بكر يرى ذلك محظورا حتى أنه رد مشورة عمر بأن ذلك أمر لم يفعله النبي ﷺ ولم يأمر به فقال له عمر .. « هذا والله خير » أى أن هذا والله مصلحة عامة « (١) » .

وفضلا عن ذلك ما قرره البعض^(٢) — بحق — من أن الفقه الإسلامى قد وضع أصلا واحدا وضابطا جامعا للحرية وقيودها وحدودها تشترك فيه كل فروع القانون هذا الأصل مطلق الحرية للإنسان مالم يتصادم مع الحق أو الخير أو المصلحة العامة . ولا يدع للقانون أن يتدخل مالم يقع هذا التصادم .

وفى ذلك تقرير صريح بأن المصلحة العامة قد تأتى فى الإسلام تحت لفظ الخير أو الحق بمعناها الواسع إذ أن كلا منهما يتسع لاحتواء المصلحة العامة وزيلادة .

كما يشير البعض إلى تعظيم الإسلام لشأن المصلحة العامة بقوله^(٣) « إنه إذا

(١) راجع — د. محمد سلام مذكور — الإباحة ص ٣٤٥ .

(٢) راجع د. عبد الحكيم حسن العيلى — الحريات العامة ص ٢٠٠ .

(٣) د. العيلى — المرجع السابق ص ١٧٩ .

ماتفحصنا أحكام الشريعة الإسلامية في تقريرها للحقوق والتكاليف نجد أنها قصد بها تحقيق مصالح الناس .

وهذه المصالح قد تكون مصالح عامة للمجتمع ، وقد تكون مصالح خاصة للأفراد ، وقد تكون مصالح مشتركة بينهما^(١).

وعلى هذا الأساس يقسم علماء الأصول التكاليف الشرعية إلى ثلاثة أقسام^(٢):

١ — حق الله تعالى فقط : وهو أمره ونهيه وقد شرع حكمه لمصلحة المجتمع . ولم يقصد به نفع فرد بعينه .

٢ — وحق العبد ومصالحه وقد شرع لمصلحة الفرد خاصة .

٣ — وقسم اختلف فيه هل يغلب فيه حق الله أو حق العبد .

ويقرر القرافي^(٣) أنه ما من حق للعبد إلا وفيه حق لله تعالى هو أمره بإيصال هذا الحق إلى مستحقه .

وعلى هذا فيوجد حق الله تعالى (المصلحة العامة) دون حق العبد بينما لا يوجد حق للعبد إلا وفيه حق لله تعالى .

وفي ضوء ذلك يجب أن نفهم ما يقرره الفقه الإسلامي من إناطة مقاصد الشريعة الإسلامية في تكاليفها بالمصلحة العامة إذ حينما تتحقق المصلحة دون أن تصطدم بقاعدة قطعية فثم شرع الله وهو به أعلم .

على أن الإسلام يربط بين « الحق » و « الحد » وبين المصلحة العامة فيقرر أن في إهدار « الحق » أو إصابة « الحد » — انتهاكا للمصلحة العامة ونفيا للخير وضياعا للمنفعة وتكريسا للمنكر على حساب المعروف .

(١) انظر د. عبد الوهاب خلاف — علم أصول الفقه سنة ٥٢ ص ٢٤٨ .

(٢) انظر القرافي — الفروق — طبعة الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٤٤ هـ ج ١ ص ١٤٠ .

(٣) المرجع السابق ص ١٤١ .

فها هو ذا ابن تيمية يقسم الحقوق إلى قسمين^(١) وهو فى ذلك يقرن الحقوق بالحدود (كحد الزنا والسرقة .. إلخ) فيقول عن القسم الأول منها .

« إنها الحدود والحقوق التى ليست لقوم معينين بل منفعتها لمطلق المسلمين أو نوع منهم . وكلهم محتاج إليها . وتسمى حدود الله ، وحقوق الله (أى واجبات على المسلمين لله . إذ الحق يقابله الواجب والإلزام^(٢)) مثل حد قطاع الطرق والسراق والزناة ونحوهم » .

وهكذا يقرن ابن تيمية بين الحدود والحقوق وفى ذلك ما يفيد الصفة الإلزامية للحقوق قبل الأفراد وقبل المجتمع فيقول تعالى : ﴿ تلك حدود الله فلا تعتدوها ﴾^(٣) بل إنه فى موضع آخر يشدد هذا التحريم المستفاد من النهى فيقول ﴿ تلك حدود الله فلا تقربوها ﴾^(٤) .

والخلاصة : أن الإسلام عرف حرية النقد السياسى ووضع لها حدودها كأدق ما تكون الحدود ، قبل أن يصل إلى معرفتها الفقه الوضعى . وأكثر فى معالجة هذه الحدود وما تتضمنه من جزئيات حتى كانت واضحة بينة فى الإسلام ، وإن لم تنتظمها نظرية عامة واحدة . ذلك أن الإسلام كله وحدة واحدة، ماكان فيه من باب المعاملات أو العبادات فجميع أحكامه والتزامها طاعات يتعبد بها .. ومن ثم فلا حاجة به إلى وضع نظريات عامة لكل قضية من القضايا .



(١) راجع مؤلفه « السياسة الشرعية » سنة ١٣٨٧ ص ٣٣ - ٣٤ ، ٨٠ .

(٢) راجع د. محمد خلف الله أحمد فى بحثه بعنوان « حقوق الإنسان فى الإسلام » - من بحوث المؤتمر الرابع لمجمع البحوث الإسلامية « حيث يذهب إلى أن الحقوق أيا كانت أنواعها تقابلها واجبات .

(٣) البقرة / ٢٢٩ .

(٤) البقرة / ١٨٧ .

المبحث الثالث الإسلام وضوابط حرية الرأي فى الميدان السياسى

وقفنا فيما تقدم على أن صحة الوقائع وثبوتها ، وحسن النية هما الضابطان لإباحة قذف ذوى الصفة العمومية استعمالاً لحرية الرأى السياسى . والاقتصار على حسن النية فيما عدا تلك الصورة الخاصة . كما أظهرنا بالتحليل أن اصطلاح « حسن النية » يتكون من عنصرين رئيسيين هما :

أولاً : اعتقاد المتهم صحة الوقائع التى أثارت النقد أو التعليق^(١) ، فضلاً عن اعتقاده بصواب الرأى المبدى ذاته .

على أن يكون اعتقاده هذا — فى كلتا الحالتين — مبنياً على أسس سائغة بعد التحرز والتثبت والالتفات الواجب أو بتعبير آخر بعد بذل العناية اللازمة وتقدير الأمور تقديرًا كافياً .

ثانياً : تناسب التعليق — بما اشتمل عليه من عبارات القذف أو السب أو الإهانة أو ما كان من بابها — مع مآثره من وقائع تناسبا كمياً وكيفياً .

فإذا ما أردنا أن نفقه موقف الإسلام من هذا « الضابط » وجب أن نفقه ذلك من خلال موقفه من تلك العناصر وهو ما نشير إليه فيما يلى :

(١) الاعتقاد بصحة الواقعة حين لا تكون الواقعة صحيحة فى ذاتها ، شرط فى ذاته من شروط حق النقد . ولكنه يعتبر من عناصر حسن النية حين تكون الواقعة صحيحة فلا يتوافر حسن النية لدى من نشر واقعة صحيحة فى ذاتها ولكنه كان يعتقد عدم صحتها — راجع د. محمود نجيب حسنى — القسم الخاص ص ٦٤٠ .

أولا : ثبوت صحة الوقائع التي أثارت التعليق ، أو الاعتقاد بثبوتها

كلف الله المسلمين بالثبوت والتحقق من صدق الوقائع موضوع النقد وشبهه ، وحرّم التسرع والتطير في ذلك فقال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ﴾ ^(١) فالله تعالى يكلفنا بالثبوت والتحري عن صدق الوقائع تكليفا قبل أن نصدر أحكامنا على هذه الوقائع ، أو أن نبدي نقدنا لها . وهذا الثبوت والتحري هو ما يدخل في الاستطاعة . إذ لا تكليف في الإسلام بغير استطاع — ﴿ لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ ^(٢) ، ﴿ يَرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ ^(٣) وهو قول الرسول عليه السلام « إذا أمرتكم بالشئ فخذوا منه ما استطعتم » ^(٤) .

نقول فلاعتقاد المعتبر هو ما كان صادرا بعد الثبوت من حقيقة وقائع القذف أو بأقل القليل ما كان صادرا عن أسباب سائغة أو من شأنها أن تحمل على ذلك الاعتقاد .

ولنا من القرآن الكريم على ذلك أدلة نسوق بعضها على سبيل التمثيل لا الحصر منها قوله تعالى :

﴿ أَخْرِقْتُهَا لَتَفْرُقَ أَهْلُهَا لَقَدْ جِئْتُ شَيْئًا إِمْرًا ﴾ ^(٥) .

(١) الحجرات / ٦ .

(٢) البقرة / ٢٨٦ .

(٣) البقرة / ١٨٥ .

(٤) عن أبي هريرة نقلا عن ابن حزم — الإحكام في أصول الأحكام طبعة أولى سنة ١٩٧٨ تحقيق محمد أحمد عبد العزيز وقارن أيضا — الصنعاني — سبل السلام ج ٢ ص ٢٥٩ المكتبة التجارية سنة ١٣٥٧ هـ رواه عن ابن عباس ، وقال رواه الخمسة غير الترمذي وأصله من مسلم من حديث أبي هريرة .

(٥) الكهف / ٧١ .

ففى هذا الموقف يحكى القرآن الكريم أن موسى عليه السلام قد بذل عنايته وتحقق من صدق الواقعة الباعثة على النقد ، وهى خرق معلمه — سيدنا الخضر — لسفينة المساكين الذين يعملون فى البحر وليس لهم من وسائل العيش سواها . وترجع لديه بناء على أسباب سائغة تحمل على اعتقاده هذا — أن ما أتاه « الخضر » كان شيئا منكرا . ولذا توجه بالنقد المناسب للفعل كما وكيفا . فقوله لأستاذه ومعلمه « لقد جئت شيئا إمرا ، لهو قذف قاس وسب مافى ذلك شك .

لكن حقيقة الفعل لم تكن شيئا إمرا ، كما تصور موسى عليه السلام بناء على الأسباب التى سوغت ذلك له . وذلك فيما أخبرنا به القرآن الكريم فيما بعد إذ قال على لسان سيدنا الخضر « فأردت أن أعيبها وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا »^(١) فبقاء السفينة لأهلها مع عيبها البسيط ، خير من تركها دون تعيب ليأخذها الملك غصبا ، ويفقدها بذلك أهلها وهم أحوج إليها^(٢) .

قوله تعالى : ﴿ اجتنبوا كثيرا من الظن إن بعض الظن إثم ﴾^(٣) فالآية لم تنه عن كل الظن ، وإنما نهت عن كثير منه . وإذا كانت قد أثبتت أن بعض الظن إثم فإنها قد أثبتت أيضا أن بعضه الآخر ليس بإثم .. فسقط عنه التحريم فثبت بذلك حله .

وهذا الظن المباح إنما هو الظن المبنى على أسباب سائغة تحمل على

(١) الكهف / ٧٩ .

(٢) ويلاحظ أن سيدنا الخضر لم يفارق موسى عليه السلام لأنه أنكر عليه سؤاله فى ذاته ولكن فارقة لإخلاله بشرط التبعية الذى تواضعا عليه منذ البداية .. هل أتبعك على أن تعملنى معاملة رشدا (الكهف ٦٦) .. قال : فإن اتبعنى فلا تسألنى عن شئ حتى أحدث لك منه ذكرا (الكهف ٧٠) ولذلك ذكره بالشرط قبل المفارقة حيث قال : ألم أقل إنك لن تستطيع معى صبرا (الكهف / ٧٢) .. وعليه فالمفارقة لم تكن إنكارا لنقد موسى عليه السلام أو لأنه لم يتحر صدق الواقعة التى أثارت النقد ، ولكن كانت تطبيقا لشرط بينهما .. ﴿ قال إن سألتك عن شئ بعدها فلا تصاحبنى قد بلغت من لدنى عذرا ﴾ (الكهف / ٧٦) .

(٣) الحجرات / ١٢ .

الاعتقاد بصدقه . وهو الذى يصلح سببا من أسباب إباحة النقد ولو اشتمل على عبارات قذفية أو بأقل القليل يصلح سببا من الأسباب المعفية من العقاب .. وهو على التحقيق أحد عناصر ضابط حرية القول سواء كان حسن النية بتعبير الفقه القانونى أو قول « الحق » بتعبير الفقه الإسلامى .

أما الظن المنهى عنه والذى لا يبيح النقد ولا يعفى من العقاب فهو ذلك الذى لم يكن مبنيا على أسباب سائفة تحمل على صدقه ، بل كان مبعثه شفاء لضغينة شخصية أو إرضاء لسحيمة . أو تطيرا بغير ترو أو تدبر . وهو محرم فى القانون وفى الإسلام على السواء . وهو المتبادر من قوله تعالى : ﴿ والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا فقد احتملوا بهتاناً وإثماً مبيناً ﴾^(١) . وقوله : ﴿ إذ تلقونه بالسنتكم وتقولون بأفواهكم ما ليس لكم به علم وتحسبونه هينا وهو عند الله عظيم ﴾^(٢) .

ومن السنة النبوية الشريفة : قوله عليه السلام « إياكم والظن . فإن الظن أكذب الحديث »^(٣) وللمجتهد أجران إذا أصاب وأجر إذا أخطأ^(٤) .

ولاشك أن التحرى والتثبت قبل التعليق بالنقد — نوع اجتهاد ولا يكون كذلك إلا بعد بذل العناية اللازمة للوقوف على الحقيقة . أما ما روى عنه صلى الله عليه وسلم قال : « بش مطية الرجل زعموا »^(٥) . وفيه نهى عن التسرع والتطير .

وقوله عليه السلام فيما رواه على ابن أبى طالب « من قال فى مسلم مالىس

(١) الأحزاب ٥٨ .

(٢) النور / ١٥ .

(٣) البخارى ومسلم عن أبى هريرة .

(٤) قارن السيوطى — الجامع الصغير ج ١ ص ٢٤ ولفظه « إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر واحد » وقال رواه الشيخان وأحمد والنسائى والبيهقى ورمز له بالصحة .

(٥) أحمد وأبو داود عن حذيفة بن اليمان السيوطى لضعفه — الجامع الصغير ج ١ ص ١٢٧ .

فيه حبس في ردغة الخبال حتى يخرج مما قال»^(١) وهو حديث منتج في ضرورة الثبوت وتحري الحقيقة .

وقوله عليه السلام في نفس الحديث أيضا « من خاصم في باطل وهو يعلم لم يزل في سخط الله حتى ينزع »^(٢) وبمفهوم المخالفة يتضح أن من خاصم في باطل وهو لا يعلم فلا إثم عليه .. وفي معناه أن من نقد فاشتمل نقده على قذف .. بعد أن بذل جهده في التحري والتثبت من حقيقة وقائع النقد فلا إثم عليه ولا تريب ، حتى ولو كانت وقائع القذف والنقد غير حقيقية في الواقع . وهو عين مانعنيه بإباحة القذف وجنسه إذا كانت وقائع القذف صحيحة أو اعتقد في صحتها بناء على أسباب سائغة تحمل على ذلك الاعتقاد .

وقوله عليه السلام « لا يرمى رجل رجلا بالفسوق ولا يرميه بالكفر إلا ارتدت عليه إن لم يكن صاحبه كذلك »^(٣) .

(١)، (٢) مسلم — نفع ابن القيم — الطرق الحكيمة — تحقيق د. محمد جميل غازي سنة ١٩٧٧ ص ١٥٤ — ١٥٥ وقارن السيوطي في الجامع الصغير ج ٢ ص ١٧١ — فيما أورده عن الطبراني عن أبي الدراء بلفظ « من ذكر أمراً بما ليس فيه ليعبه حبه الله في نار جهنم حتى يأتي بنفاد ماقال » ورمز لصحته . ونفس المرجع ج ١ ص ٨٨ — فيما أورده عن ابن أبي الدنيا في الصمت عن قتاده — مرسل — بلفظ « إن أعظم الناس خطايا يوم القيامة أكثرهم خوضاً في الباطل » ورمز لتحسينه . وجاء في الصحيح عن ابن عمر قوله عليه السلام — « من أعان على خصومة بظلم (ومن باب أولى من خاصم في باطل) لم يزل في سخط الله حتى ينزع / — رواه ابن ماجه والحاكم في المستدرک وأورده السيوطي في الجامع الصغير ج ٢ ص ١٦٥ . كما ذكر المناوي في الكنوز ج ١ ص ٦٩ .. عن القرشي قوله عليه السلام بلفظ « إن أعظم الناس خطايا أكثرهم خوضاً في الباطل » .

(٣) قارن — فتح الباري لابن حجر العسقلاني — طبعة الجماعة الإسلامية بكلية الآداب المجلد الأول ج ١ ص ١١٠ حديث رقم ٤٨ .. قوله عليه السلام « سباب المسلم فسوق وقتاله كفر » وما جاء في الكنوز للمناوي — عن الشيخين أنه عليه الصلاة والسلام قال « من قال لأخيه كافر .. فقد باء بها أحدهما ج ٢ ص ١١٤ وما أورده السيوطي من رواية البخاري عن أبي هريرة ، أحمد والبخاري عن ابن عمر بلفظ « إذا قال الرجل لأخيه ياكافر فقد باء بها أحدهما » ج ١ ص ٣٢ .

وفيه توجيه بليغ إلى ضرورة التحرى والتثبت والتيقن قبل النقد أو التعليق بما
يشتمل عليه من قذف أو جنسه .

ولقد طبق صحابة رسول الله ﷺ تلك القاعدة تطبيقاً فذاً في عهد عمر بن
الخطاب^(١) بشأن قسمة أرض السواد على من فتحها من أجناد المسلمين ..
وتتلخص وقائع هذه القضية :

١ — مطالبة الجند بتقسيم الأراضي المفتوحة بأسياهم على من فتحوها .
٢ — معارضة عمر — الخليفة — في هذا التقسيم اعتماداً على ما رجح لديه من
مصلحة عامة في عدم التقسيم .
٣ — عارضه في ذلك فريق من كبار الصحابة وأكثروا عليه واشتدت معارضتهم
له واستمروا على ذلك أياماً اعتماداً على سنة رسول الله وما كان عليه العمل في
الفتوحات .

٤ — توصل عمر لإجلاء الحقيقة بنصوص سورة الحشر وكانت في غير ما رأى
الفريق المعارض له فاقتنعوا بحجته وأقروه بعد التحقق من دليله .

ويستفاد من ذلك أن الناقد في الإسلام يعفى مما يكون قد اقترفه من قذف أو
مخاشنة في القول إذا كانت هناك مسوغات معقولة تحمله على مجرد صدق
الواقعة محل النقد أو تحمله على الاعتقاد الذي توصل إليه رغم أنه لا يطابق
الحقيقة في الواقع .

اعتقاد الناقد (القاذف) صحة الرأي الذي يديه :

من المسلمات في الإسلام ألا يقول المسلم إلا ما يعتقد أنه الحق — ذلك أنه
لو قال غير ما يعتقد ، يكون إما منافقاً ، أو ممن يقولون زوراً ، أو رثاء الناس
وحرّم ذلك كله على المؤمنين بقوله تعالى :

(١) راجع أبو يوسف — الخراج ص ١٤٠ ، البلاذري — فتوح البلدان ص ٢٧٤ .

- ١ — فى المنافقين : ﴿ إن المنافقين فى الدرك الأسفل من النار ﴾^(١) .
 ﴿ وعد الله المنافقين والمنافقات والكفار نار جهنم ﴾^(٢) .
 ٢ — فى قول الزور : ﴿ وإنهم ليقولون منكرا من القول وزورا ﴾^(٣) .
 ﴿ فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور ﴾^(٤) .

والأمر بالاجتناب هو أقوى صور التحريم .

— ﴿ فقد جاءوا ظلما وزورا ﴾^(٥) والمعنى أن الزور ظلم وهو محرم بالنص .

ولقد بين الرسول الكريم أن قول الزور من أشد المحرمات إذا يعدل أكبر الكبائر ، وذلك قوله عليه السلام : عندما سئل عن الكبائر قال : « الإشراف بالله ، وعقوق الوالدين ، وقتل النفس ، وشهادة الزور »^(٦) .

٣ — وفى تحريم الرياء : قوله تعالى :

« يرأون الناس ولا يذكرون الله إلا قليلا ﴾^(٧) وفيه يذم الله تعالى أولئك المنافقين الذين يرأون الناس وينأون عن ذكره تعالى .. والذم دليل التحريم .

(١) النساء / ١٤٥ .

(٢) التوبة / ٦٨ .

(٣) المجادلة / ٢ .

(٤) الحج / ٣٠ .

(٥) الفرقان / ٤ .

(٦) رواه البخارى عن أنس — السيوطى فى الصغير ج ١ ص ٥٣ ، وأخرج أحمد عن خريم بن فاتك الأسدى عن النبى ﷺ قال « عدلت شهادة الزور بالإشراك بالله ، ثم تلى ﴿ فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور ﴾ — السيوطى فى الإتقان ج ٤ ص ٢٧٤ . كما جاء فى النهى عن الزور مارواه الشيخان أنه عليه السلام « نهى عن الزور » — المنلوى فى الكنوز ج ٢ ص ١٣٦ ، وبنفس المصدر ج ١ ص ٨٥ جاء قوله عليه السلام فيما رواه الطبرانى « أنهاكم عن الزور » ، وكذا مارواه الشيخان وأحمد عن أبى هريرة أنه ﷺ قال : « إن العبد ليتكلم بالكلمة ما يتبين فيها ، يزل بها فى النار أبعد ما بين المشرق والمغرب » — السيوطى فى الصغير ج ١ ص ٨٣ ورمز لصحته

(٧) النساء / ١٤٢ .

* ﴿الذين هم يراءون ويمنعون الماعون﴾^(١).

* ﴿لا تبطلوا صدقاتكم باليمن والأذى كالذى ينفق ماله رئاء الناس﴾^(٢).

* ﴿والذين ينفقون أموالهم رئاء الناس ولا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر﴾^(٣).

* ﴿ولا تكونوا كالذين خرجوا من ديارهم بطرا ورئاء الناس﴾^(٤).

ففى كل هذه الآيات تحريم للرياء وأهله يستفاد من ذم الله تعالى لهم وذكرهم فى منزلة الكفار والفاسقين والعصاة بطريق العطف إما معطوفاً أو معطوفاً عليه أو بالتشبيه كما يستفاد ذلك من سياق الآيات الكريمة ..

وجماعاً لهذا العنصر من عناصر « حسن النية » أو قول « الحق » وهو صدق الوقائع المثيرة للنقد ، وصدق الرأى المبدى بصدد ما يقول تعالى :

* ﴿وذروا ظاهر الإثم وباطنه﴾^(٥).

* ﴿ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن﴾^(٦).

ويقولون المفسرون^(٧) « ما ظهر » نهى عن جميع أنواع الفواحش وهى المعاصى والإثم وذلك يتناول عدم الثبوت والتحريم عن صدق الواقعة الباعثة على النقد (« وما بطن » ما عقد عليه القلب من المخالفة) وذلك يتناول صدق الرأى المبدى ذاته ومطابقته لاعتقاد الناقد (وفى هذا المعنى قال رسول الله ﷺ

(١) الماعون / ٦ ، ٧ .

(٢) البقرة / ٢٦٤ .

(٣) النساء / ٣٨ .

(٤) الأنفال / ٤٧ .

(٥) الأنعام / ١٢٠ .

(٦) الأنعام / ١٥١ .

(٧) الجامع لأحكام القرآن لأبى عبد الله محمد بن أحمد الأنصارى القرطبى — الطبعة الثالثة — مطبعة دار

الكتب المصرية — دار القلم — سنة ١٣٨٦ هـ — سنة ١٩٦٦ م ج ٧ ص ١٣٣ .

فيما رواه الشيخان عن أسامة بن زيد قال « سمعت رسول الله ﷺ يقول » يؤتى بالرجل يوم القيامة فيلقى في النار فتندلق أقتاب بطنه ، فيدور بها كما يدور الحمار في الرحى فيجتمع إليه أهل النار فيقولون : يا فلان مالك ؟ ألم تكن تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر ؟ فيقول بلى .. كنت آمر بالمعروف ولا آتية ، وأنهى عن المنكر وآتية «^(١).

ثانيا : تناسب النقد مع وعائه « كما وكيفا » :

قد تتحقق الواقعة التي تبعث على النقد أو على الأقل يترجح وجودها لدى الناقد لمسوغات تحمله على الاعتقاد بذلك الوجود ، ويكون من شأن هذا وذاك أن يبعث من كان في مكان الناقد على أن يعتقده اعتقاده ويرى رأيه . وهنا يجب أن يتناسب نقده مع خطورة وعائه كما ، أى بالقدر اللازم من حيث الإكثار والدأب عليه والاستمرار حتى يستقيم العوج ، كما يجب أيضا أن يتناسب معه كيفاً أى بالأسلوب واللفظ المناسب أى في تدرجه من اللين في الكلام إلى الشدة والتعنيف والتخويف ..

١ — فمن حيث التناسب الكمي : والمقصود به الدأب والمثابرة على توجيه النقد ، فالأمر لا يخلو من أحد فرضين :

أ — إما أن يكون محور النقد أمراً بمعروف ودعوة لخير تركه الحاكم ، وهنا يجب على الناقد الدأب والمثابرة في دعوته هذه بلا ضجر أو ملل حتى يستجيب له عملاً بقوله تعالى : ﴿ لا يسأم الإنسان من دعاء الخير ﴾^(٢).

(١) كما يروى الطبراني — في الكبير — عن الوليد بن عقبة رضى الله عنه قال « قال رسول الله ﷺ » إن أناساً من أهل الجنة ينطلقون إلى أناس من أهل النار .. فيقولون بم دخلتم النار ؟ فوالله ما دخلنا الجنة إلا بما تعلمنا منكم . فيقولون .. إنا كنا نقول ولا نفعل « والحديثين نقلنا عن د. مصطفى أبو زيد فهمي — فن الحكم في الإسلام ص ٢٨ ، ٢٩ غير أن الوليد بن عقبة متهم في عدالته — انظر د. مصطفى أبو زيد فهمي — فن الحكم في الإسلام — ص ١٣٣ .

(٢) فصلت / ٤٩ .

ب — وإما أن يكون إنكارا لمنكر ، وهنا يجب عليه أيضا أن يستمر في الإنكار حتى يتغير المنكر . عملا بقوله تعالى : ﴿ لعن الذين كفروا من بنى إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون ﴾ ^(١) .

وما جاء في الحديث من أنه « لما وقعت بنوا إسرائيل في المعاصي نهتهم علماءهم فلم ينتهوا ، فجالسوهم في مجالسهم وواكلوهم وشاربوهم فضرب الله قلوب بعضهم ببعض ولعنهم على لسان داود وعيسى بن مريم .. الآية » ^(٢) .

وكذلك ماصح عنه عليه السلام في قوله « من رأى منكم منكرا فليغيره بيده ، فإن لم يستطع ، فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه . وذلك أضعف الإيمان » ... وفي رواية أخرى « فإن لم يستطع فبقلبه ليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل » ^(٣) .

والأمر هنا أمر للوجوب مالم يصرفه إلى غيره صارف . لا صارف . وتدرج في وسائل التغيير المطلوب وأساليبه بحيث لم يترك فرصة لمتفلة . إذ أوجب الحديث تغيير المنكر باليد « أى التغيير الجازم والحاسم » والتغيير باليد يستوعب سبق الأساليب الأخرى من تغيير باللسان ، ومن قبله تغيير بالقلب — فإن لم يستطع التغيير باليد فليغير بلسانه وهذا يستوعب أيضا سبق التغيير بالقلب . فإن لم يستطع فليغير بقلبه فقط وهذا أضعف الإيمان . أى لا يفلت منه مؤمن . فالحديث منتج في الدأب على الإنكار حتى يتغير المنكر وألزم كلاهما لديه من قدرة فلا حجة لمتقاعس .

ونسوق — من شرع من قبلنا — دليلين على ما نذهب إليه من ضرورة الدأب على دعوة الخير أو إنكار المنكر — وهو ما عبرنا عنه بالتناسب الكمي :

(١) المائدة ٧٨ ، ٧٩ .

(٢) رواه الترمذى وأبو داود وابن ماجه واللفظ للترمذى ، وقال حسن غريب .

(٣) انظر ماتقدم « التطبيقات العملية لحرية الرأى السياسى فى عهد الخلفاء الراشدين »

أما الأول ! فذلك نوح عليه السلام ظل يدعو قومه ألف سنة إلا خمسين عاما « ولقد أرسلنا نوحا إلى قومه فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما »^(١) ولم يسأم نوح من دعوته أو يتسرب إليه ملل .^(٢) بل كان يحاورهم ويداورهم ويجادلهم ويقيم الحجة تلو الحجة حتى أعجز قومه ﴿ قالوا يانوح قد جادلنا فأكثر جدالنا ﴾^(٣) .

ولم يش من عزمه قلة من آمن معه^(٤) ولم يجعل للسأم والملل إلى نفسه سبيلا ﴿ وأوحى إلى نوح أنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن ﴾^(٥) .

والمستفاد من ظاهر الآيات أنه ظل يدعو في غير يأس أو ملل حتى أوحى الله إليه وعلى سبيل الجزم أنه « لن يؤمن » إلا من قد آمن فتوقف لينزل الله وعيده ..

وأما الدليل الثاني فهو ما جاء في الحديث من قوله عليه السلام أنه « لما وقعت بنوا إسرائيل في المعاصي نهتهم علماءهم فلم ينتهوا فجالسهم ، في مجالسهم وواكلهم وشاربهم (أى أن العلماء اكتفوا بنهيبهم ولم يدأبوا أو يداوموا على هذا النهي حتى يؤتى ثمرته) فضرب الله قلوب بعضهم ببعض ولعنهم على لسان داود وعيسى بن مريم وذلك قول الله ﴿ لعن الذين كفروا من بنى إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم . ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون ، كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون ﴾^(٦) وما كان هذا الجزاء الشديد إلا لإخلال العلماء بواجبهم وتقاعسهم عن مراعاة مبدأ « التناسب الكمي » بين وعاء المنكر ، والدأب على النهي عنه .

(١) العنكبوت / ١٤ .

(٢) ﴿ قال رب إني دعوت قومي ليلا ونهارا ﴾ (نوح / ٥) ، ﴿ ثم إني دعوتهم جهارا ثم إني أعلنت لهم وأسررت لهم إسرارا ﴾ (نوح / ٨ ، ٩) .

(٣) هود / ٣٢ .

(٤) قبل أنه لم يؤمن مع نوح إلا قليل قدره البعض بنسعة أفراد ممن حملتهم سفينته .

(٥) هود / ٣٦ .

(٦) الترمذى وأبو داود وابن ماجه واللفظ للترمذى وقال « حسن غريب » والآيات من سورة المائدة ٧٨ ،

وفي شرعنا ماذكر عن قصة نزول سورة المجادلة^(١) إذ جاءت خولة بنت ثعلبة^(٢) زوجة أوس بن الصامت — إلى النبي ﷺ تشكو زوجها لما ظاهر منها .. فقال لها عليه الصلاة والسلام : « لا أجدلك في كتاب الله من شيء » فتراجعه قائلة « يارسول الله : إن لى أطفالا صغارا إذا ضمنتهم إليه ضاعوا .. وإذا ضمنتهم إلى جاعوا .. إلخ حتى نزل قوله تعالى ﴿ قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكى إلى الله .. ﴾^(٣) فلم تسأم المرأة أو تمل من المراجعة والمداومة في إبداء رأيها للحاكم ولو كان هو رسول الله ﷺ .. حتى فصل الله تعالى فيما اختلفا فيه .

ومن وحي فهم حصيف لما أوردناه . وتطبيق فذللك ، نسوق مثالين عمليين من تطبيقات الدأب والاستمرار في معارضة الحاكم ونقده حتى ينتهى الأمر إما بإقناع الحاكم وعدوله إلى الصواب ، أو اقتناع الناقد بدليل الحاكم فيما يذهب إليه فيسلم برأيه ويناصره

أما الأول : فهو موقف عمر بن الخطاب من قرار أبى بكر الصديق بمحاربة مانعى الزكاة وكيف ظل الجدل بينهما محتدما إلى أن اقتنع عمر برأى الخليفة فسلم به وناصره^(٤).

أما الثانى : فموقف الصحابة من عمر بن الخطاب لما عارض تقسيم أرض السواد على من فتحوها بأسيا فهم ، وكيف ظل الجدل والحوار بين الفريقين إلى أن اقتنع المعارضون برأى عمر الذى أيدته بنصوص القرآن الكريم^(٥).

٢ — ومن حيث تناسب الكيفى « أى تناسب الأسلوب واللفظ مع المقام » :

فلقد وضع الإسلام لذلك قواعد وآداب نذكر أهمها :—

(١)، (٢) راجع تفسير القرآن العظيم — لابن كثير — دار التراث العربى للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ج ٤ ص ٣١٨ — تفسير سورة المجادلة ، وقارن السيوطى فى الإتقان ج ٤ ص ١٠٨ .
(٣) المجادلة / ١ .

(٤)، (٥) راجع ماتقدم « التطبيقات العملية لحرية الرأى السياسى فى عهد الخلفاء الراشدين » .

أولاً : يجب أن نبدأ بمرحلة التعريف .. والنصح والموعظة : ويقصد بذلك تعريف مرتكب المنكر بما يرتكبه من منكرات .. ويكون ذلك فى عبارات رقيقة غير جارحة فلقد وجهنا الله إلى ذلك فى قوله تعالى لموسى وهارون عليهما السلام حينما بعثهما إلى فرعون ﴿ .. فقولاً له قولاً لنا لعله يتذكر أو يخشى ﴾ (١).

وينبغى فى تقديم النصيحة للحاكم ألا تكون فى عنف (٢) ولا على وجه يخذش كرامته ، وذلك لقوله ﷺ « إن الله رفيق يحب الرفق ويعطى عليه مالا يعطى على العنف » (٣) وقوله أيضاً « إن الله تعالى يحب الرفق فى الأمر كله » (٤) وقوله « عليك بالرفق وإياك والعنف والفحش » (٥) وكذا قوله « ما كان الرفق فى شئ إلا زانه ولا نزع من شئ إلا شانه » (٦) ، وقوله « من يحرم الرفق يحرم الخير كله » (٧) ، وقوله « من أمر بمعروف فليكن أمره بمعروف » (٨).

وعلى ذلك فقد ورد فى الأثر « من كانت عنده نصيحة لذى سلطان فلا يكلمه بها علانية وليأخذه بيده فليخل به ، فإن قبلها ، وإلا كان قد أدى الذى

(١) طه / ٤٤ .. ويروى عن النبى ﷺ استخدامه لنفس الأسلوب مع شاب ذهب إليه يطلب التصريح له بالزنا . فقال عليه السلام : أترضاه لأملك ؟ .. قال : لا .. فقال عليه السلام : أترضاه لأختك ؟ .. أترضاه لأبتك ؟ .. وهكذا حتى استجاش فطرته السليمة وأثار فيه جانب الخير فنفر من ذلك المنكر واجتنبه مابقى من العمر . (للاستزادة — راجع د. على محمد جريشة — المشروعية الإسلامية العليا ص ٣٠١ وما بعدها) .

(٢) يقول ابن تيمية « ليكن أمرك بالمعروف ، بالمعروف ، ونهيك عن المنكر ، غير منكر » — الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ص ٩ .

(٣) البخارى فى الأدب وأبو داود . عن عبد الله بن مغفل ، وابن ماجه ، وابن حبان فى صحيحه — عن أبى هريرة وأحمد ، والبيهقى فى شعب الإيمان — عن على والطبرانى — عن أبى أمامه ، والبخارى — عن أنس — وحسنه السيوطى فى الجامع الصغير ج ١ ص ٧٠ .

(٤) البخارى عن عائشة — السيوطى فى الصغير ج ١ ص ٧٥ .

(٥) البخارى فى الأدب عن عائشة — السيوطى فى الصغير ج ٢ ص ٦٢ .

(٦) عن عبد بن حميد والضياء عن أنس — وصححه السيوطى فى الصغير ج ٢ ص ١٤٧ .

(٧) عن جرير — مسلم وأحمد وأبو داود وابن ماجه وصححه السيوطى فى الصغير ج ٢ ص ١٨٣ .

(٨) البيهقى — المناوى فى الكنوز ج ٢ ص ٩٨ .

عليه والذي له «^(١) ذلك أننا أمرنا بأن تكون دعوتنا للحق بالحكمة والموعظة الحسنة ، وأن تكون مجادلتنا للزائغين بالتى هى أحسن منعا للفتنة والاضطراب أو إشاعة للفوضى . ومن أبلغ الأساليب التى تعين على بلوغ تلك الغاية فى هذه المرحلة :

أ — المداراة :

فلا ضير من استخدام « المداراة »^(٢) كما علمتنا السنة الشريفة فى مثل هذا المقام ويقول العلماء إن « المداراة » سنة « والمداينة » معصية .. وفرق ابن القيم بينهما بقوله إن المدارى يتلطف بصاحبه حتى يستخرج منه الحق أو يرده إليه عن الباطل .. وأما المداين فيتلطف ليقره على الباطل ويتركه على هواه — وقال : فالمداراة لأهل الإيمان والمداينة لأهل النفاق .

(١) راجع د. محمد سلام مذكور — الإباحة ص ٣٣٣ وقارن ابن تيمية فى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ص ١٧ — ١٨ ، وقارن أيضا ماأورده سعيد حوى فى مؤلفه « فصول فى الإمرة والأمير » ص ٦٨ من آداب النصيحة حيث ذكر منها :

« أ — إلقاؤها فى السر لأنها فى العلانية تويخ وفضيحة خصوصا حيث تكون بالتوقيف على معرفة العيوب .

ب — التلطف فى التعريف بالعيب الذى يعلمه المنصوح من نفسه وهو يضره وذلك بالتعريض مرة والتصریح أخرى إلى حد لا يؤدى إلى الإحاش . كما ذكر مما جاء فى وصية طاهر بن الحسين لابنه عبد الله (وطاهر كان قائدا للمأمون فى حروبه — ووجه الوصية لابنه عبد الله لما ولاه المأمون مصر وبرقة ومايسهما) أنه قال « وليكن أكرم أخلائك عليك وخاصتك إليك من إذا رأى عيبا فيك ، فلا تمنعه هيبتك من إنهاء ذلك إليك فى ستر وإعلامك بما فيه من النقص فإن أولئك أنصح أوليائك ومظاهريك » المرجع نفسه ص ٢٢٠ .

(٢) جاء فى الصحيح عن عائشة رضى الله عنها قالت « استأذن رجل على النبی ﷺ فقال : ائذنوا له بش أخو العشيرة » فلما دخل ألان له فى القول .. فقالت : يا رسول الله : قلت الذى قلت ثم أنت له الكلام . قال « يا عائشة » إن شر الناس من ودعه الناس اتقاء « فحشه » . كما روى أيضا عن أنى المرداء رضى الله عنه أنه قال « إنا نكشر فى وجوه أقوام وقلوبنا تلعنهم » — صحيح البخارى — قال ابن العربى .. هذا على زهده وصرامته فى الحق — راجع — سعيد حوى — فصول فى الإمرة والأمير ص ٦٣ — ٦٤ .

ب — التعريض :

وقد يفعل ذلك لتلطف بالمخاطب ، أو احتراز عن المخاشنة نحو قوله تعالى : ﴿ وَمَالِيَ لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي ﴾^(١) أى ومالكى لاتعبدون — بدليل قوله ﴿ وَإِلَيْهِ تَرْجِعُونَ ﴾^(٢) وكذا قوله ﴿ أَتَأْخُذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً ﴾^(٣) .

ووجه حسنه إسماع من يقصد خطابه الحق على وجه يمنع غضبه ، إذ لم يصرح بنسبته للباطل ، والإعانة على قبوله إذ لم يرد له إلا ما أرادته لنفسه^(٤) .

ونظيره ماجاء من قوله تعالى على لسان يوسف عليه السلام ﴿ إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ ﴾^(٥) مع أنه يعينهم وهو يخاطبهم، إلا أنه تلطفا منه واستدراجا وإعانة لهم على قبولهم للحق كلمهم بضمير الغائب حتى لا يخدش كرامتهم .

ج — الإبهام :

وقد يلجأ إلى هذا الأسلوب بقصد الستر على المخاطب ليكون أبلغ فى استعطافه نحو ماجاء فى قوله ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُ الْخِصَامِ ﴾^(٦) ففى هذا اللون من الأداء الرقيق إغذار إلى الله وفيه عون للمنصوح على الشيطان .. وهو فى النهاية حجة على من وجه إليه ، خاصة إذا أخذ فى خلوة كما أسلفنا ، عملا بقوله تعالى : ﴿ قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَىٰ شِئْنٍ وَفِرَادَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا ﴾^(٧) وإلى هذا ذهب جمهور الفقهاء .^(٨)

(١) ، ٢ ، ٣) يس / ٢٢ ، ٢٣ .

(٤) السيوطى — الإتقان فى علوم القرآن ج ٣ ص ١٦٥ .

(٥) راجع سورة يوسف ٣٦ إلى ٤٠ .

(٦) البقرة / ٢٠٤ وقد نزلت الآية الكريمة فى الأخنس بن شريق وقد أسلم بعد وحسن إسلامه — انظر السيوطى فى الإتقان ج ٤ ص ٩٤ .

(٧) سبأ / ٤٦ .

(٨) قارن : أبو يوسف — الخراج ص ١٠ ، الماوردى — الأحكام السلطانية ص ١٥ ، شمس الدين بن =

ثانيا : مرحلة التعنيف والمخاشنة في القول :

لكن الحاكم قد لا يستجيب للحق إذا نصح وتأخذه العزة بالإثم ، مثلما فعلت ثمود مع ضالح عليه السلام ﴿ وقال يا قوم لقد أبلغتكم رسالة ربى ونصحت لكم ولكن لا تحبون الناصحين ﴾^(١) بل إنه قد يتيه بكأس السلطان . ألم تكن السلطة مفسدة فيما أثر عن اللورد Acton ؟ ! وعلى حد تعبير جوستاف لوبون فإن للسلطة نشوة تلعب بالرؤس كنشوة الخمر ..

فإذا كان الحاكم من هذا الصنف ، ولم يخضع للحق إذا بذل له النصح ، كان لزاما علينا أن نلجأ إلى المرحلة الثانية .. مرحلة التعنيف في القول والمخاشنة فيه حفاظا على الحق وتحقيقا للمصلحة العامة وعملا بقوله تعالى ﴿ فلا تخشوا الناس واخشون ولا تشتروا بآياتى ثمنا قليلا ﴾^(٢) . وكذا قوله تعالى : ﴿ فالله أحق أن تخشوه إن كنتم مؤمنين ﴾^(٣) . وما جاء فى حديث عبادة بن الصامت حيث قال « بايعنا رسول الله ﷺ على أن نقول الحق أينما كنا لا نخاف فى الله لومة لائم »^(٤) وقوله عليه السلام « لا يمنع أحدكم هبة الناس أن يقول الحق »^(٥) فضلا عن قوله « لاتزل طائفة من أمتى ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة »^(٦) وقوله « قل الحق ولو كان مرا — لاتخف فى الله

• شهاب الدين الرملى — نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج ج ٢ ص ١٨٢ ، ابن حزم — الفصل فى الملل والأهواء والنحل ج ٣ ص ١٧١ وينسب هذا رأى إلى كبار الصحابة أبو عبيد فى الأموال ويضع شرطا على النصح « من أراد أن ينصح لذى سلطان فلا يبد له علانية ولكن ليأخذ بيده فيخلو به فإن قبل فذاك وإلا فقد أدى الذى عليه » .

(١) الأعراف / ٧٩ .

(٢) المائدة / ٤٤ .

(٣) التوبة / ١٣ .

(٤) مسلم ج ٢ ص ٥٠٦ .

(٥) ابن ماجه — المناوى فى الكنوز ج ٢ ص ١٨٤ وقارن قوله عليه السلام « المؤمن يجاهد بسيفه ولسانه » — أحمد والطبرانى — عن كعب بن مالك وصححه السيوطى فى الصغير ج ١ ص ٨٤ .

(٦) عن عمر وصححه السيوطى — الصغير ج ٢ ص ٢٠٠ .

وفي مرحلة التعنيف هذه يتركز النقد حول التخويف بالله تعالى والمخاشنة في القول . والسب المسموح به في الشريعة الإسلامية هو الذي لا يشكل فعلا معاقبا عليه بلغتنا العصرية في القانون . أي السب بالمعنى العلمي .. كأن يقول : يا جاهل .. إلخ . وتبيح الشريعة الإسلامية ذلك مراعاة منها لتلافي المنكر وإقامة المعروف وذلك في نظرها مصلحة أولى بالرعاية من مصلحة من وجه إليه النقد . (٢) ونظيره مما تكثر فيه الأدلة النقلية كقوله تعالى على لسان « هود »

(١) عبد بن حميد في تفسيره ، والطبراني عن أبي ذر وحسنه السيوطي في الصغير ج ١ ص ١١١ ويلاحظ أن قول الحق لا يكون مرا ، إلا أن تكون مقاومة السلطان له شديدة — وقارن ما رواه أبو سعيد رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال « لا يحقر أحدكم نفسه ، قالوا : يا رسول الله .. كيف يحقر أحدنا نفسه ؟ قال : يرى (أمر الله) (هكذا) عليه فيه مقال ، ثم لا يقول فيه : فيقول الله عز وجل — له يوم القيامة .. مامنك أن تقول في كذا .. وكذا ؟؟ فيقول : خشية الناس . فيقول : فإياي كنت أحق أن تخشى » رواه ابن ماجه — انظر — كتاب الأحاديث القدسية ج ٢ ص ٩ — المجلس الأعلى للشئون الإسلامية — القاهرة ١٣٨٩ هـ — ١٩٧٠ م ونرى فيما أثبتناه برسمه نسخة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية — خطأ تصحيحيا — وصحته .. (يرى أمرا لله عليه فيه مقال) حتى يتسق المعنى والسياق . فتدبر . وكذا ماورد على لسان الحسين بن علي رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال : « من رأى سبطانا جائرا مستحلا لحرمة الله ، ناكثا لعهد الله ، مخالفا لسنة رسول الله ، يعمل في عباد الله بالإثم والعدوان ، فلم يغير عليه بفعل ولا يقول .. فإن على الله أن يدخله مدخله » — تاريخ الطبري ج ٤ ص ٣٠٥ ، الكاند هلوى — حياة الصحابة باب خطب الصحابة — خطب الحسين بن علي راجع أيضا ماتقدمه تحت عنوان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ومقاومة الظلم بالباب الأول .

(٢) الغزالي — أبو حامد — في الإحياء ص ٢٢٤ ، الزمخشري في الكشاف ج ١ ص ٤٥٢ والقرطبي في الجامع لأحكام القرآن ج ٤ ص ٦٥ وما بعدها .

(٣) قارن — تيسير الوحيين — المرجع السابق ص ٤٥٨ حيث يقول : « يجب على أهل الإسلام أن يدعوا جميعا للإتيان بفرائض الدين وأن يجتنبوا كل مافرض عليهم تركه فمن ارتكب المفروض اجتنابه أو ترك المفروض عمله منهم وحب على باقيهم أن يقاتلوه (ومن باب أولى أن يعنفوه ويخاشنوا له في القول) حتى يعمل به وأن يضطروه (هكذا) على ترك ماأتاه محرما ولو أدى ذلك إلى قتله معاندا أو متناديا لغلبة شهوته .. لأن ذلك أحفظ للمجتمع من ثبات الفساد فيه ، وحق لله على الأمة وضمأن بقاء عزها وسلامتها — سواء كان رئيسا أو مرعوسا — لأن هذا هو الجهاد الثاني الذي أوجب الله على النبي وأمنه لبقاء دينهم وظهوره على الدين دائما لقوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ ﴾ (التوبة / ٧٣) وقوله : ﴿ لَقَدْ لِمَ يَنْتَه الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ =

عليه السلام لقومه « عاد » بعد أن أطلال معهم الأمر وأكثر لهم النصيح والدعوة إلى الحق ﴿ اعبدوا الله مالكم من إله غيره إن أنتم إلا مفترون — يا قوم لا أسألكم عليه أجراً إن أجرى إلا على الذى فطرني أفلا تعقلون ، ويا قوم استغفروا ربكم ثم توبوا إليه يرسل السماء عليكم مدرارا ويزدكم قوة إلى قوتكم ولا تتولوا مجرمين ﴾ ^(١) وقوله تعالى : ﴿ أف لكم ولما تعبثون من دون الله أفلا تعقلون ؟ ﴾ ^(٢) وقوله : ﴿ سيصيب الذين أجرموا صغار عند الله وعذاب شديد ﴾ ^(٣) وقوله : ﴿ ويحق الله الحق بكلماته ولو كره المجرمون ﴾ وقوله : ﴿ ولكنى أراكم قوما تجهلون ﴾ ^(٤) وقوله ﴿ قل أفغير الله تأمرونى أعبد أيها الجاهلون !! ﴾ وقوله : ﴿ لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم ﴾ ^(٥) وبمفهوم المخالفة يحب الله الجهر بالسوء من القول ممن ظلم أو بأقل القليل يبيح الظلم الجهر بمقابلة السوء تنبيها للظالم حتى يرجع عن ظلمه ولا يعزب عن الذهن الرشيد أن المساس بالشرع فى الإسلام ظلم يقع على كل فرد فى جماعة المسلمين .

آداب وشروط مرحلة التعنيف والمخاشنة فى القول :

ولهذه المرحلة آداب وشروط أهمها :

١ — ألا يلجأ إليها إلا للضرورة أى بعد فشل الكلمة اللينة والموعظة الحسنة والنصح الرشيد .

= بهم (نأمرتك بقتلهم) ثم لايجاورونك فيها إلا قليلا ، ملعونين أينما ثقفوا (لقوا ووجدوا) أخذوا وقتلوا تقتيلا ، سنة الله فى الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا ﴿ — (الأحزاب / ٦٠ — ٦٢) .

(١) هود / ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ .

(٢) الأنبياء / ٦٧ .

(٣) الأنعام / ١٢٤ .

(٤) يونس / ٨٢ .

(٥) هود / ٢٩ ، الأحقاف / ٢٣ .

(٦) الزمر / ٦٤ .

(٧) النساء / ١٤٨ .

٢ — ألا يتعدى جانب الصدق فلا يقول له أوعنه ما ليس فيه لحديث : من خاصم في باطل وهو يعلم لم يزل في سخط الله حتى ينزع .. ومن قال في مسلم ما ليس فيه حبس في ردغة الخبال حتى يخرج مما قال . كما صرح عنه عليه السلام قوله « من ذكر امرأ بما ليس فيه ليعيبه ، حبسه الله في نار جهنم حتى يأتي بنفاذ ما قال »^(٢).

٣ — ألا تتعدى إلى مرحلة الفحش في القول فالمؤمن تحت كل الظروف عفو اللسان وليس بسباب ولا لعان . ولقوله عليه السلام « ليس المؤمن بالطعان ولا اللعان ولا الفاحش ولا البذيء »^(٣).

على أن مبدأ التناسب بين الوسيلة والهدف معروف ومستقر لدى الفقه الإسلامي إذ يقرر الفقهاء أن على الخليفة ومن باب أولى على من يوجه النقد إليه — أن يحرص على تناسب الوسيلة والهدف — ويضربون لذلك مثلاً بقولهم إذا كان هناك مقتضى لتأديب شخص فلا ينبغي أن يهدد من يكفى في تأديبه الإعراض والتقطيب ، ولا أن يحبس من يكفى في تأديبه التهديد ولا أن يضرب من يكفى في تأديبه الحبس ، ولا أن يقتل من يكفى في تأديبه الضرب^(٤) بحيث يكون الجزاء على قدر الفعل الذي ارتكبه الفرد ، وتكون المؤاخظة بأكثر الوسائل فعالية وأقلها إيلا ما للنفس . فإذا خالف الإمام ذلك كان عمله مشوياً

(١) مسلم — نقلاً عن الطرق الحكيمة — لابن القيم — تحقيق د. محمد غازي سنة ١٩٧٧ ص ١٥٤ ، ١٥٥ .

(٢) الطبراني عن أبي الدرداء وصححه السيوطي في الصغير ج ٢ ص ١٧١ .

(٣) البخاري في الأدب ، أحمد في مسنده ، وابن حبان في صحيحه ، والحاكم في مستدركه — عن ابن مسعود وصححه السيوطي في الصغير ج ٢ ص ١٣٥ .

وفي الترمذي « لا يكون المؤمن لعاناً » — المناوي في الكنوز ج ٢ ص ١٨٢ ، وفي طبقات ابن سعد « أنه لا يكون لعاناً » — المناوي في الكنوز ج ١ ص ٨٥ .

(٤) ابن طباطبا — الفخرى في الأدب السلطانية ص ٢٩ نقلاً عن د. عبد الحكيم حسن العيلي — الحريات العامة ص ٢٣٢ .

بإساءة استعمال السلطة مهددا بالبطلان^(١) ولعل أساس ذلك يكمن في مبدأ العدل والذي ترجم له قول الصحابي الجليل معاوية بن أبي سفيان « إني لا أضع سيفي حيث يكفيني سوطي ، ولا أضع سوطي حيث يكفيني لساني »^(٢) .

وقياسا على ذلك يجب أن يكون التعليق على قرارات الحكام وأعمالهم متلائما ومتناسبا معها من حيث أنه وسيلة إلى تقويم المعوج وإزالة المنكر حتى يحقق هدفه دون تماد ، أو شطط^(٣) وإلا فقد سند شرعيته وأصبح عدوانا بغير مبرر .

الإسلام يجمع حدود حرية الرأي السياسي وضوابطها في لفظ « أصل » واحد

رأينا فيما تقدم أن الإسلام أحاط بكل جزئية من جزئيات « الحدود » وكل عنصر من عناصر « حسن النية » حيث يعتبرها الفقه والقضاء ضابط حرية الرأي السياسي بلا مرء . وأنه قد عالج هذه الجزئيات والعناصر تحت أسماء تمتاز بالدقة والبلاغة أكثر مما يقف عنده الفقه الوضعي .

وفضلا عن ذلك فإن الإسلام لم يقف عند حد معالجة الجزئيات المشار إليها تفصيلا ، بل تميز أيضا عن الفقه القانوني بوجه عام بأن وضع أصلا واحدا جامعا وضابطا للحرية وقيودها وحدودها تشترك فيه كل فروع القانون . وكأنه في ذلك يعمد إلى منهج التحليل والتركيب في معالجة القضية برمتها . هذا الأصل ، مطلق الحرية للإنسان مالم تتصادم مع الحق أو الخير أو المصلحة العامة (وجميعها بمعنى متقارب كما أشرنا) . ولم يدع للسلطة أن تتدخل مالم يقع

(١) وفي هذا المعنى يقول الغزالي في نصائحه للملك محمد بن ملك شاه ض « إنك متى أمكنك أن تعمل الأمور بالرفق واللفظ فلا تعملها بالشدة والعنف » انظر مؤلفه — التبر المسبوك في نصائح الملوك ص ٢٨ / ٢٩ .

(٢) د. مصطفى أبو زيد فهمي — فن الحكم في الإسلام ص ٩٤ .

(٣) راجع قوله تعالى : ﴿ فاحكم بيننا بالحق ولا تشطط ﴾ — ص ٢٢ .

هذا التصادم^(١). فإذا تعدت تلك الحدود ، فإن الحرية تصبح اعتداء يتعين وقفه وتقييده^(٢).

وعلى ذلك فإذا أردنا أن نلخص رأى الإسلام في حدود حرية الرأى وضوابطها قلنا إنها تكمن فى كلمة واحدة هى التزام « الحق » ولنا على ذلك شواهد من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وتطبيقات الخلفاء الراشدين .

١ — فمن القرآن الكريم : قوله تعالى :
* ﴿ هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق ﴾^(٣) أى بالصدق والتناسب مع ما فعلتم .

* ﴿ إلا ﴾^(٤) الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر ﴾ أى تواصوا بالخير والمصلحة العامة كما بينها الشرع « حق الله » .

* ﴿ فماذا بعد الحق إلا الضلال ﴾^(٥) .
* ﴿ إنا أنزلنا عليك الكتاب للناس بالحق ﴾^(٦) .
* ﴿ إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبيغون فى الأرض بغير الحق ﴾^(٧) .

فإن معنى « الحق » فيما سبق من آيات يستوعب بداخله حماية حقوق

(١) قارن د. عبد الحكيم حسن العيلى — الحريات العامة ص ٢٠٠ .
(٢) قارن — الشيخ نديم الجسر — فلسفة الحرية فى الإسلام — من بحوث المؤتمر الأول لمجمع البحوث الإسلامية سنة ١٩٦٤ ص ٣١٣ وأيضاً د. عبد الحكيم حسن العيلى — المرجع السابق ص ١٩٦ حيث يقرر أن الخروج عن الحق والتصادم مع الخير يستلزم الحد من الحرية فيقول : « وبذلك يكون موقفهم خروجاً عن الحق وصداماً مع الخير مما يستلزم الحد من حريتهم » .

(٣) الجاثية / ٢٩ .

(٤) العصر / ٣ .

(٥) يونس / ٣٢ .

(٦) الزمر / ٤١ .

(٧) الشورى / ٤٢ .

الأفراد والجماعة واستهداف المصلحة العامة — وتلك حدود حرية الرأى السياسى على ما بيناه كما يستوعب أيضا كل عناصر حسن النية سواء ما تعلق منها بصدق الوقائع الباعثة على الرأى ، أو صدق الرأى مع عقيدة الناقد ، وتناسبه مع الوقائع الباعثة عليه من حيث الكم والكيف .

٢ — ومن السنة النبوية الشريفة قوله عليه الصلاة والسلام « قل الحق وإن كان مرا »^(١) ولا يكون قول الحق مرا إلا إذا كان نقدا .

* « مارواه الحسن البصرى مرسلأ أنه قال : « إن من أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر »^(٢) .

* « إن لصاحب الحق مقالا »^(٣) .

* « مامحق الإسلام محق »^(٤) .

* « ما من صدقة أحب إلى الله من قول الحق »^(٥) .

* « وقوله عليه السلام : « ثلاث منجيات — خشية الله فى السر والعلانية والقصد فى الفقر والغنى — وكلمة الحق فى الغضب والرضا — وثلاث مهلكات — شح مطاع ، وهوى متبع — وإعجاب المرء بنفسه »^(٦) .

(١) أحمد — المناوى فى الكنوز ج ٢ ص ٢٣ ، الطبرانى عن أبى ذر وحسنه السيوطى فى الصغير ج ١ ص ١١١ .

(٢) مسند أحمد بن حنبل ج ٣ ص ٦١ ، ابن ماجه عن أبى سعيد ج ٢ كتاب الفتن باب ٢١ ص ١٣٢٩ — ١٣٣١ — والترمذى والحاكم وحسنه السيوطى ، والطبرانى والبيهقى فى شعب الإيمان — عن أبى أمامة وحسنه السيوطى فى الصغير ج ١ ص ١١ ، أحمد والنسائى — عن طارق بن شهاب — وصححه السيوطى فى الصغير ج ١ ص ٤٩ وقال العزيزى فى السراج المنير شرح الجامع الصغير ج ١ ص ٢٢٣ « يعنى أمرا بمعروف أو نهيا عن منكر » .

(٣) البخارى ، والترمذى عن أبى هريرة ، وأحمد عن عائشة ، وأبو نعيم فى الحلية عن أبى حميد الساعدى — وصححه السيوطى فى الصغير ج ١ ص ٩٦ .

(٤) أبو يعلى فى مسنده عن أنس ، وحسنه السيوطى فى الصغير ج ٢ ص ١٤٨ .

(٥) البيهقى فى شعب الإيمان — عن أبى هريرة ، وحسنه السيوطى فى الصغير ج ٢ ص ١٥١ .

(٦) الطبرانى فى الأوسط — عن أنس وضعفه السيوطى فى الصغير ج ١ ص ١٣٨ واستبدل كلمة « الحق » بكلمة « العدل » قاله أبو الشيخ فى التويخ ، ابن تيميه فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ص ١٤ .

« مارواه عبادة قال » بايعنا رسول الله ﷺ على أن نقول الحق أينما كنا لانخاف في الله لومة لائم^(١) .

وصلورا عن فهم دقيق ووعى رشيد لما حوته هذه النصوص من معان ، كانت — تطبيقات الخلفاء الراشدين من غير نكير مما يفيد الإجماع على مذهبنا إليه .

في خلافة أبي بكر :

عندما آل الأمر إلى أبي بكر الصديق وأصبح هو خليفة رسول الله الأول خطب الناس يوضح سياسته وجاء في خطابه « إن رأيتموني على حق فأعينوني وإن رأيتموني على باطل فسدوني .. » .

والحكم المستفاد من ذلك أن من كان على حق — حاكما كان أو محكوما — وجب على المسلمين عونه ودعمه .

وغنى عن البيان أنه لا يكون على حق إذا كان متعديا على حقوق الأفراد المشروعة ، أو باغيا على حقوق الجماعة .

وفضلا عن ذلك لا يكون أيضا على حق إلا إذا كان هدفه من نقده تحقيق المصلحة العامة ومبتغيا بذلك وجه الله . وأيضا لا يكون ملتزما الحق إلا إذا كانت الوقائع وعاء النقد حقيقة أو على الأقل يعتقد ذلك اعتقادا مبنيا على أسباب سائغة ، أو مسوغات معقولة ، ويشترط لذلك أيضا أن يكون الرأي المبدى موافقا لعقيدة صاحبه .. وبعد ذلك كله لا يكون الرأي حقا إلا إذا كان ملائما — في غير شطط لوعائه — كما وكيفا . عملا بقوله تعالى : ﴿ فاحكم بيننا بالحق ولا تشطط ﴾^(٢) .

وبشئ من الإيجاز لا يكون الناقد معفيا من العقاب على مايشمله نقده من

(١) مسلم ج ٢ ص ٥٠٦ .

(٢) ص / ٢٢ .

سب أو قذف أو إهانة .. إلخ ، إلا إذا كان ملتزما « الحق » إذ الحق بمعناه الموسع يستوعب كل الحدود والضوابط معا — على ما سبق بيانه .

ولم ينكر أحد من الصحابة على أبي بكر شيئا من قوله هذا فدل ذلك على الإجماع^(١).

وفي خلافة عمر بن الخطاب :

خطب الناس بمثل ما سبقه إليه أبو بكر .. ولم ينكر عليه أحد من الصحابة أيضا .

وفي خلافة عثمان بن عفان :

وعلى نهج أبي بكر وعمر تابع عثمان^(٢) .. وتأكيذا لذلك وقف يخطب المسلمين بعدما عاب عليه البعض تصرفاته حيال أقاربه وذويه التي أفضت إلى إحداث الفتنة الكبرى .. إذ كان يقول في خطابه « فوالله لئن ردني للحق عبد لأذلن ذل العبيد »^(٣).

وفي خلافة علي بن أبي طالب :

على أن الفضل في تأصيل فكرة حدود حرية الرأي السياسي في الإسلام وضوابطها وإيضاحها أحسن إيضاح يرجع — فيما يقول البعض بحق — إلى الإمام علي بن أبي طالب^(٤) فعندما كاتب معاوية بن أبي سفيان بعد حكم الحكمين خرج عليه ثمانية آلاف من قراء الناس وقيل لهم — الخوارج —

(١) راجع ماتقدم الباب الأول — أساس حرية الرأي السياسي الفصل الثالث التطبيقات العملية لحرية الرأي السياسي في عهد الخلفاء الراشدين — الإجماع .

(٢) كان أهم شرط في مبايعة عثمان كما شرطه ابن عوف — أن يعمل بكتاب الله وسنة رسول الله واجتهاد الشيخين أبي بكر وعمر . ووافق عثمان .

(٣) راجع ماتقدم — الباب الأول — أساس حرية الرأي السياسي .

(٤) راجع د. عماد عبد الحميد النجار — النقد المباح ص ٩٤١ .

وكانوا يشبهون الطوائف الفوضوية Anrachist والعدميون Nahilist من طوائف هذا الزمان^(١). وكانوا ينقضون قيام دولة « على » علنا ويصرون على محوها حتى بالقوة فبعث إليهم « على » عبد الله بن عباس فناظرهم ، فرجع منهم أربعة آلاف — فبعث إلى الآخرين أن ارجعوا ، فأبوا ، فأرسل إليهم يقول : كونوا حيث شئتم وبيننا وبينكم ألا تسفكوا دما حراما ، ولا تقطعوا سبيلا ولا تظلموا أحدا . (أى ألزمهم بالحد المانع فإن التزموه فقد حققوا أيضا الحد الدافع وهو المصلحة العامة لأن في كل حق — حق لله هو أن يصل إلى صاحبه) فإن فعلتم ، نبذت إليكم الحرب . لا نبداً كم بقتال حتى تحدثوا فسادا^(٢).

وبهذا يحدد الخليفة العالم حدود ممارسة حرية الرأي في الميدان السياسى والنقد بقوله « كونوا حيث شئتم » وينتهى هذا الحق عندما يكون الفساد — ذلك أن الله لا يرضى به ولا يقبله للدولة تقوم على طاعته وخير عباده .

ومن وحى فهم ذلك الإمام الرشيد لحدود النقد السياسى المشروع بعث لواليه فى مصر رسالة ضمنها جماع الحدود والضوابط لحرية النقد السياسى فى كلمة واحدة هى « الحق » حيث يقول « وليكن أثر أعوانك عندك أقولهم بمر الحق لك »^(٣).

وتجدر الملاحظة أن قول الحق لا يكون مرا إلا إذا كان نقدا — كما أبلغنا — وإنكارا . وكما قلنا لا يكون حقا وفيه ظلم أو عدوان أو افشآت على حقوق الغير . فضلا عن أنه يجب أن تكون المصلحة العامة هدف قائمة — وكذلك لا يكون الحق فى قول لا يبنى على وقائع صحيحة أو على الأقل يعتقد فى صحتها ، أو كان لا يطابق حقيقة اعتقاد من جاهر بقوله^(٤).

(١) أبو الأعلى المودودى — نظرية الإسلام وهدية — ترجمة محمد عاصم الحداد ص ٣٠٦ .

(٢) نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار — لمحمد على الشوكانى — طبعة بولاق — ج ٧ ص ١٣٣ —

(٣) جع ، تقدم — أساس حرية رأى السياسى وقارن نهج البلاغة — للشيخ محمد عبده ج ٣ ص ٨٨ .

(٤) يقول الإمام على بن أبى طالب كرم الله وجهه « من نظر فى عيوب الناس فأنكرها ثم رضىها لنفسه ، =

فإذا ثبت للقول صفة الحق بما سلف من معان ، كان — بلا شك — مدعاة
لأثرة قائله على غيره وتقريب منزلته من السلطان العادل على أى من أعوانه .

على أنه إذا افتقد القول عنصرا من عناصر الحدود أو الضوابط ، فإنه يهبط
من درجة الوجوب إلى درجة الكراهية بل التحريم .. فلقد كان الإمام على
يخطب فى الناس على المنبر عقب حادثة التحكيم وانشقاق الخوارج عليه —
فقال له أحدهم « إن الحكم إلا لله » ناقدا بذلك قبول الإمام على لمبدأ
التحكيم .. فما كان من الخليفة العالم إلا أن رد معلقا على ذلك بقوله « قوله
حق أريد بها باطل » أى أن القولة فى حد ذاتها قولة حق بمعنى أنه ليس فيها ظلم
أو عدوان أو افتئات على حقوق الغير ومن ثم التزمت الحد السلبي لحرية الرأى
السياسى . وأنها مطابقة للواقع ولاعتقاد القائل مادام مسلما ومناسبته للواقعة
الباعثة عليها — كما وكيفما لكنها مع ذلك فقدت عنصرا هاما هو الحد الدافع
أى ابتغاء المصلحة ووجه الله وخير عباده .. وبفقدها هذا الحد الهادف انتفى
الاحتماء بها وسقط بها الاحتجاج .



= فذاك الأحق بعينه .

ويقول الشيخ محمد عبده شارحا لذلك « لأنه قد أقام الحجة لغيره على نفسه ، ورضى برجوع عييه على
ذاته — نهج البلاغة ج ٤ ص ٨١ .

خاتمة

- ١ -

أسباب تفوق الإسلام فى أحكامه على سائر التشريعات الوضعية :

لكن لوحظ — فيما تقدم — أن الإسلام قد أحرز تقدما وارتقاء فيما يتعلق بأحكامه وتوجيهاته فى شأن حرية الرأى السياسى أكثر مما أحرزته الديموقراطية الغربية فى هذا الشأن .. فإن مرد ذلك إلى اختلاف جوهرى بين النظامين يسلم بالضرورة إلى تلك النتيجة . وهذا الاختلاف حقيقة لا يرقى إليها شك .

وفىما يلى نشير إلى هذه الحقيقة وما تفرع عنها من حقائق فرعية ساهمت جميعها فيما أحرزه الإسلام من تقدم وارتقاء على ماعداه من أنظمة ، وجعلت منه بحق آية الله المنزلة على عباده من السماء . وهذا الاختلاف الجوهرى أو الأصل العام هو أن الإسلام صنع الله الذى أتقن كل شئ خلقه .. بينما القانون فى الديموقراطية — أو غيرها من النظم الوضعية — من صنع البشر .

فغير خاف على ذوى الألباب أن القانون ليس إلا تعبيرا عن إرادة المشرع الملزمة ليحقق الخير العام .

وذلك يقتضى من المشرع معرفة دقيقة بماهية الخير العام الذى يستهدفه كما يقتضى منه النزاهة وعدم التحيز لشخص أو فئة يؤثر مصلحته على غيره .. رغبة أو رهبة . وكذلك معرفة دقيقة بالوسائل التى يتوصل بها لتحقيق الهدف ... وأخيرا قدرة كاملة على إلزام المخاطبين بأوامره ونواهيه لما أمر به أو نهى عنه .. أى أن التشريع الصحيح يقتضى من المشرع علما ، وعدلا ، وإرادة ، وقدرة .. ويكون للتشريع من الكمال والنضج ما للمشرع من هذه الصفات ..

وعلى ذلك فهل لبشر — قل أو كثر عددهم — مهما أوتى من علم أو إرادة أو عدل أو قدرة .. أن يدنو من الله فى ذلك ؟! سبحانه جلت قدرته !! .

وإذا كانت هذه الحقيقة هي القضية الأصل التي يختلف بها الإسلام عن سائر النظم الوضعية بما فيها الديمقراطية الغربية . إلا أنها تشير بمفهومها إلى عدة حقائق فرعية تتحد معها في الدلالة .. منها :

١ — أن الإسلام ظهر كاملاً وناضجاً منذ مولده :

وتلك حقيقة ينفرد بها الإسلام بين سائر المذاهب والأنظمة أثبتها الله تعالى في قوله : ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً ﴾^(١) أما باقى الأنظمة والمذاهب الوضعية فجاءت وليدة أفكار وجهود أجيال من الكتاب والفلاسفة والعلماء على مر السنين كل منهم يضيف فكرة إلى فكرة أو يعدل رأياً أو يجرب جزءاً .

وخطر هذه الحقيقة أن جميع هذه الأنظمة والمذاهب بما تحويه من مبادئ قد طبق قبل نضجه مما يدخله في دور التجربة والخطأ .

فها هي ذى الثورة الفرنسية والمبادئ والأفكار التي بنيت عليها — والتي تمخضت عنها جهود فلاسفة ومفكرين يجمل عددهم عن الحصر عرف أهمهم « الانسكلويدست » نقول إن هذه المبادئ والأفكار — مهد الديمقراطية الغربية — قد أخذت تتخبط وتنحرف منذ اليوم الأول لنجاحها (الثورة الفرنسية) وأخذ كتاب الثورة ومفكروها يتبادلون التهم بالخيانة والعمالة .. وأخذ قادتها يدبرون الخطط للتخلص بعضهم من البعض الآخر .. فما إن شبت الثورة من إسالة دماء النبلاء والأمراء حتى ابتدأت تأكل نفسها وتأكل قادتها وأبناءها ومفكريها على مقصلة الباستيل^(٢) فها هي ذى Mme Rolland إحدى زعيمات حزب الجيروندين المعارض تقول كلمتها الشهيرة وهي بين أعواد المشنقة .

O'liberté: que de crimes on commet en ton nom .

(١) المائدة / ٣ .

(٢) للمزيد انظر الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى — الحريات العامة ص ١٦ — ١٨ .

كما كان روبسبير يقول « إن الحرية شجرة لاتروى إلا بالدماء » ودماء الرى
هذه ليست بداهة سوى دماء المعارضين !! .

فأين هذا التخييط والتغيير والتبديل مما جاء به التشريع الإسلامى من نضج
ورسوخ وثبات منذ يومه الأول وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها ؟ !

٢ — أن الإسلام هو الوحيد الذى جاء فكرة وتطبيقا فى وقت واحد :

فلم يحدث فى تاريخ المذاهب والأنظمة المعروفة أن جاء رجل واحد
بالنظرية والتطبيق معا . إذ الثابت تاريخيا أن يكون بين النظرية والتطبيق مراحل
طويلة من عمر الإنسانية ، تختبر فيها النظرية فيثبت ما تثبت التجربة نجاحه ،
ويعدل أو يحذف ما تثبت فشله .

أما الإسلام تلك المعجزة فقد ظهر واكتمل فكرا وتشريعا فى حياة الرسول
عليه السلام كما نفذ وطبق أيضا فى حياته .

٣ — أن القانون الوضعى يخدم مصالح الفئة القادرة .. أما فى الإسلام
فيخدم مصالح الجميع بلا تمييز بينهم وبعدالة مطلقة ..

فالمستبع لأصل الديمقراطية الغربية يجد أنها صنعة طبقة
البورجوازية^(١) وهذه تعنى — منذ الثورة الفرنسية — أبناء العامة الذين حققوا ثراء
من جهدهم الخاص وليس من ظروف الميلاد وأصبحوا هم^(٢) رجال التجارة
والصناعة والمال .. الذين يحدوهم حب المال والتمحض لجمعه .. ولقد
تمكنت هذه الطبقة — بما كسبت من مال غير ملحوظ فيه الحل أو التحريم — من
السيطرة على طبقات العاملين . وتمكنت بعد ذلك من الوصول إلى السلطة
مستفيدة من الوضع الذى أتت به الحرية السياسية من إمكان الوصول إلى السلطة

(١) للتفصيل عن نشأة البورجوازية راجع د. ثروت أنيس الأسيوطى — الصراع الطبقي وقانون التجارة —
نشأة البورجوازية طبعة سنة ١٩٦١ ص ٣٠ وما بعدها .

(٢) انظر د. مصطفى أبو زيد فهمى — الحرية والاشتراكية والوحدة ص ٢١ — ٢٢ .

لأى راغب فيها مادام يحسن من الأساليب المشروعة وغير المشروعة — من نفاق وكذب ودهاء — ما يقنع به الناحيين لتأييده .

وما إن وصلت هذه الطائفة إلى السلطة حتى باتت الحرية السياسية التي اكتسبها الإنسان غداة الثورة الفرنسية حبرا على ورق ..

وأصبح يباشر هذه الحرية في معناها الفسيح « القادر » من رجال المال — وهو الحر حقيقة .. يمارس الحرية مهما كانت نتائجها على الآخرين .. بل مهما كانت نتائجها على المجتمع كله .

وبات القانون وهو من عمل البورجوازين أداة لحمايتهم وحماية مصالحهم من العاملين التابعين لهم. ولعل الأدهى من ذلك كله أنه بات على رجال الفكر في هذه المجتمعات أن يعطوا التبريرات المنطقية لتصرفات رجال المال .. وعلى رجال السياسة بدورهم أن يسدوا الثغرات في التشريع القائم ، أو تعديله ، ويضعوا تقنيينا جديدا لمصلحة التصرفات التي يأتي بها رجال المال^(١).

وبذلك باتت هذه الطبقة سيدة النظام المعروف بالنظام الرأسمالي — الليبرالي — واحتكرت وحدها حرية التعبير .. وأصبحت دكتاتورية توجه بها السياسة والفكر معا .

فقد امتلك الرأسماليون وسائل الإعلام من صحف وإذاعة وغيرها ، وباتت طبقتهم متحكمة في الفكر والقول والرأى ضاربة الصفح عن باقي الطبقات^(٢) ، مما مهد السبيل لأفكار ماركس والثورة البلشفية في روسيا .. وكان سببا في تطور هذا المذهب (الفردي معين الديمقراطية الغربية) الحر واتجاهه نحو تقرير الحقوق الاجتماعية . لكن في مجال الرأى — وكان للأسف مظهرا من مظاهر الديماغوجية وسياجا من وجهة نظره ، ضد الزحف الماركسي مع بقاء

(١) راجع د. محمد البهي — الفكر الإسلامى والمجتمع المعاصر — مشكلات الحكم والتوجيه — طبعة سنة ١٩٦١ ص ١٣١ .

(٢) راجع د. محمد عصفور — الحرية ص ٨ .

سيطرة الطبقة « القادرة » على مؤسسات الحكم .. وفي كل ذلك لا تستهدف الديمقراطية سوى تحقيق مصالح مادية بحتة لهذه الفئة .. فئة القادرين .. فحسب .

أما في الإسلام فإننا نجده يساوي بين المسلمين جميعا ولم يؤثر مصالح طبقة على أخرى أو يتحيز لفئة على حساب فئة . أليس الله هو المشرع وهو الغنى عن عباده والرعوف ، الرحيم بهم أجمعين . يعلم خيرهم حق العلم ويستهدف صالحهم — في الدنيا والآخرة وهم لا يعلمون !؟^(١)

٤ — وترتبا على الحقيقة السابقة فإن الحرية في كل النظم الوضعية تؤخذ ولا تعطى وتبذل في سيلها الثورات كما تراق الدماء :

أما في الإسلام فقد كانت منحة من الله .. منحها عباده دون أن يطلبوها . بل إنه تعالى جعل من حرية الرأي مسئولية وواجبا على العباد فهي حق الله على عباده . ولذا فإن أحكام الحرية في الإسلام تستمد قوتها وفعاليتها من الدين وتكتسب منه المناعة والقدسية لأنها تمارس كنوع من العبادة فضلا عن أنها قضية إيمانية ، لأنها تنزيل من الله عز وجل في علاه .

أما في غير الإسلام فلا تكون للقانون هذه الهيبة والرهبة والقدسية .. ومن ثم يسهل على الحاكم والمحكوم على السواء انتهاك القانون أو تحريفه أو التفلت من قبضته أو حتى إلغاؤه . أليس صنعتهم !؟ فلئن كان يصح القول بأن القانون في الديمقراطية كما في غيرها من النظم الوضعية صنم صنعه القادرون ليعبده الجميع .. إلا أنه في الحقيقة صنم من « عجوة » يأكله القادرون إذا جاعوا !! تماما كما كان يفعل بعض قبائل العرب في الجاهلية .

٥ — أن الحريات في الإسلام يحميها الوازع الديني إلى جانب القانون ..

أما في غيره من النظم فتعتمد على سطوة القانون وحده وقدرة من نيظ بهم

(١) ﴿ والله يعلم وأنتم لا تعلمون ﴾ البقرة / ٢١٦ .

التطبيق سواء من حيث الإثبات أو التنفيذ . والقوانين الوضعية مهما بلغت من الدقة والإتقان فإن الحاكم بل والمحكوم عندما ينعدم لديه الوازع الدينى والخلقى ويثلم عنده نصل الضمير ، فإنه يجد حتما من الثغرات ما يمكنه من التحايل بسهولة على القانون والدستور .

أما فى الإسلام فلا ثغرات ذلك أنه من يفلت من عقاب الدنيا لا يمكنه التفلت من عقاب الآخرة .. أليس الله بعلام الغيوب وهو القاهر فوق عباده؟؟ ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة ؟

٦ - الحرية فى الإسلام وسيلة وغاية .. أما فى الديمقراطية الغربية فوسيلة إلى الإثراء المادى :

ومن جماع ماتقدم من حقائق تظهر الفوارق بين الديمقراطية الغربية والإسلام فى شأن حرية الرأى السياسى - فتكون المقدمات التى تسلم بالضرورة إلى النتيجة الهامة التى تلخص فى تفوق الإسلام وارتقائه فى أحكامه وموجهاته المتعلقة بتلك الحرية كدأبه فى غيرها من أحكام - على ماعداه من سائر الأنظمة الوضعية قاطبة .

- ٢ -

شدوذ القوانين المقيدة للحرىات فى النظرىة الديمقراطىة
وافتقارها إلى المشروعية : (١)

إن فلسفة النظام الديمقراطى لاتحرم الرأى . وإنما تحرم فحسب الأفعال التى تتخذ من العنف طابعها . ومن ثم فإن من حق كل فرد - فى النظامين الديمقراطى والإسلامى - أن يعارض حكومته وأن يكرهها وأن يدعو إلى تغييرها مادام ذلك لا يتجاوز حدود القول ولم يدخل فى نطاق العمل أو العنف .

(١) راجع ماتقدم نحت عنوان : هدمت المشرع الجنائى فى تجريم الرأى .

والحق أننا إذا سلمنا بقيام جريمة « للرأى » وجب أن نسلم بخروجنا على الأصول الديمقراطية حتما لأنه من المفروض أن تتسع الديمقراطية لجميع الآراء — كما أنه ليس لحاكم فى ظلها ولاية على عقول الأفراد تملك تحريم الآراء أو المذاهب أو تحليلها .

ولذلك فإن جرائم الرأى التى هى فى حقيقتها طائفة من الأفكار والآراء التى تغاير آراء الحاكمين — هى أقرب إلى أن تكون من صنع المستفيدين من النظام السياسى والاجتماعى والمسيطرين عليه .. وهى بهذا الوصف أنكر صور العدوان على الفكر والرأى لأنها لا تهدر نظاما أو أمنا حقيقيا — بل تهدر أمن الحاكمين فى أن يحكموا بأهوائهم وأساليبهم الخاصة^(١) .

فضلا عن أن هذه الجرائم تعطل واجبا أساسيا لا يمكن أن يؤمن جانب السلطة بدون أدائه .. ونعنى به واجب (وليس حق) التعبير عن الرأى السياسى .

والقاعدة أن مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب .. ومن ثم فلا يحظر الواجب إلا محظور أو باطل .. بل منعدم .

وعلى ذلك فلا تكتسب (القوانين) المقيدة للحريات والمجرمة للرأى — خاصة إذا كان حرا متعلقا — أو المانعة من التعبير عنه — سواء فى النظام الديمقراطى أو الإسلام — خصائص القانون الشرعى مادامت تتسم بالبطلان بل بالانعدام لمخالفتها مبادئ المشروعية العليا فى كلا النظامين .. ومن ثم وجب على القضاء اطراحها والامتناع عن تطبيقها^(٢) .

(١) راجع ماسبق عرضه تحت عنوان النظام العام كحد سلبى لحرية الرأى السياسى .
(٢) راجع ماسبق عرضه فى المبحث الأول من الفصل الثانى من الباب الأول — تحت عنوان نظرية العميد Duguit القاعدة القانونية حيث جاء به إن التشريع لا يكون شرعيا Légitime إلا إذا كان متفقا مع تلك القاعدة القانونية « المبادئ العليا » ومعبرا تعبيراً صحيحاً عنها — وهذه القاعدة القانونية أو المبدأ الأعلى قد يكون مدونا فى دستور أو وثيقة إعلان للحقوق ، وقد تكون غير مدونة — يجرى بها العرف مثلاً ، فهى — كما قدمنا — قواعد أو مبادئ يحس ضمير المجتمع إحساساً قويا أنها ملزمة للدولة . فإذا لم يكن التشريع متفقا مع تلك القاعدة القانونية — أى إذا لم يكن شرعيا — كان على القاضى أن يمتنع عن تطبيقه أى حتى فى =

وحق القضاء بكل أنواعه وبكل درجاته فى ذلك مستمد من حقه الأصيل فى تطبيق القانون .. فهو يطبق النص الأعلى (المبادئ العليا التى استقرت فى ضمير الجماعة ولا تحتاج إلى النص عليها فى الدستور) ويهدر النص الأدنى وهو النص المخالف .

وهذا الحق لا يخل بحق المحكمة العليا فى تجاوز حق الامتناع إلى الإلغاء^(١) .

« تم بحمد الله »



= حالة عدم مخالفة ذلك التشريع لنص من نصوص الدستور .
(١) قارن د. مصطفى كمال وصفى — النظرية الحديثة للمشروعية — فى القانون الإدارى المرجع السابق ص ٣٧ — ٤٨ ، وأيضاً د. على محمد جريشة — المشروعية الإسلامية العليا ص ١١ .

أهم المراجع مرتبة حسب الحروف الأبجدية لمؤلفيها

أولا : المراجع العربية

(أ)

- ١ — د. إبراهيم درويش
— النظرية السياسية فى العصر الذهبى سنة ١٩٧٣
- ٢ — ابن الأزرق : أبو عبد الله « الأنصارى »
— بدائع السلك فى طبائع الملك .
- ٣ — ابن العربى : القاضى محمد بن عبد الله المالكى .
— أحكام القرآن . مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٣١ هـ .
- ٤ — ابن الهمام : الكمال محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد
— فتح القدير — المطبعة الأميرية ١٣١٥ هـ
- ٥ — ابن تيمية : أحمد عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله
— الحسبة فى الإسلام .
- ٦ — السياسة الشرعية — القاهرة ١٣٨٧ هـ .
- ٧ — الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . المكتبة القيمية سنة
١٩٧٨ م .
- ٨ — مجموعة فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية . مطبعة كردستان العلمية
بمصر ١٣٢٦ هـ
- ٩ — ابن جماعة : القاضى عز الدين محمد بن أبى بكر بن عبد العزيز
— تحرير الأحكام فى تدير أهل الإسلام
مخطوط بمكتبة الأزهر برقم ١٢٨١ رافعى ٢٧٥٠٠ .

- ١٠ — ابن حجر : أحمد بن علي بن محمد المسقلاني
— فتح الباري بشرح صحيح البخاري . المطبعة الخيرية سنة
١٣٢٩ هـ
- ١١ — ابن حزم : أبو محمد علي بن حزم
— الإحكام في أصول الأحكام — تحقيق محمد أحمد عبد العزيز
طبعة أولى ١٩٧٨ .
- ١٢ — — الفصل في الملل والأهواء والنحل ج ٤ — مؤسسة الخانجي
بمصر ١٣٢١ هـ .
- ١٣ — — المحلى — إدارة الطباعة المنيرية بالقاهرة ١٣٤٨ هـ .
- ١٤ — ابن حنبل : الإمام أحمد أبو عبد الله أحمد
— مسند أحمد — تحقيق أحمد محمد شاكر دار المعارف
١٣٧٥ هـ .
- ١٥ — ابن خلدون : عبد الرحمن
— المقدمة — تحقيق د. علي عبد الواحد وافي — طبعة دار
الشعب .
- ١٦ — ابن سعد : محمد بن سعد
— الطبقات الكبرى ج ٣ — القاهرة ١٣٥٨ هـ
- ١٧ — ابن طباطبا : المعروف بابن الطقطقي .
الفخرى في الآداب السلطانية والدول الإسلامية — القاهرة
١٩٣٨ .
- ١٨ — ابن عابدين : محمد بن أمين
— حاشيته المعروفة برد المحتار على الدر المختار .
- ١٩ — ابن قتيبة : أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري .
— الإمامة والسياسة ج ١ مطبعة الحلبي ١٩٠٤ .
- ٢٠ — ابن قدامة : أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة
— المغنى الطبعة الثالثة دار المنار .

- ٢١ — ابن قيم الجوزية : شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر
— أعلام الموقعين عن رب العالمين . ج ٣ مطبعة فرج الله زكي
الكردي .
- ٢٢ — — الطرق الحكمية — تحقيق د. محمد جميل غازي ١٩٧٧ م .
- ٢٣ — ابن كثير الدمشقي
— تفسير القرآن العظيم — طبعة عيسى البابي الحلبي ١٩٥٦ ،
طبعة دار المعارف ١٣٧٦ هـ اختصار وتحقيق أحمد شاكر .
- ٢٤ — ابن ماجه : محمد بن يزيد القزويني
— سنن ابن ماجه .
- ٢٥ — ابن هشام :
— السيرة النبوية .
- ٢٦ — أبو الأعلى المودودي
— نظرية الإسلام وهدية — ترجمة محمد عاصم الحداد دار الفكر
بيروت ١٩٦٩ م .
- ٢٧ — أبو الحسن الماواردي : علي بن حبيب البصري البغدادي
— الأحكام السلطانية — مطبعة الوطن ١٢٩٧ هـ .
- ٢٨ — — أدب الدنيا والدين — طبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣١٨ هـ .
- ٢٩ — أبو داود : سليمان بن الأشعث السجستاني
— سنن أبي داود — مطبعة الحلبي سنة ١٣٨٣ تحقيق — أحمد
سعد علي .
- ٣٠ — أبو زهرة : الشيخ محمد
— أحمد بن حنبل
- ٣١ — — تنظيم الإسلام للمجتمع .
- ٣٢ — — في المجتمع الإسلامي — من بحوث المؤتمر الثالث لمجمع
البحوث الإسلامية .
- ٣٣ — — المذاهب الإسلامية — مكتبة الآداب .

- ٣٤ — أبو عبيد
— الأموال .
- ٣٥ — أبو يعلى الفراء : محمد الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد الفراء
البغدادى الحنبلى
الأحكام السلطانية . مطبعة الحلبي ١٣٥٧ هـ
- ٣٦ — أبو يوسف
— الخراج .
- ٣٧ — أحمد أمين
— شرح قانون العقوبات الأهلى طبعة ١٩٢٤ .
- ٣٨ — د. أحمد فتحي سرور
— الوسيط فى شرح قانون العقوبات — القسم الخاص ١٩٦٨
دار النهضة العربية .
- ٣٩ — د. أحمد كمال أبو المجد
— الرقابة على دستورية القوانين ١٩٦٠ .
- ٤٠ — د. أحمد محمود الشافعى
— منهج عمر بن الخطاب فى تطبيق نظام المال فى الإسلام
محاضرات للدكتوراه بجامعة الإسكندرية ١٩٧٧ .
- ٤١ — الشيخ أحمد هريدى
— نظام الحكم فى الإسلام — محاضرات للدكتوراه بجامعة
القاهرة ١٩٦٨ .
- ٤٢ — إسمان
— أصول الحقوق الدستورية — ترجمة محمد عادل زعتر .
- ٤٣ — الألوسى : شهاب الدين السيد محمود الألوسى البغدادى
— روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى — إدارة
الطباعة المنيرية .
- ٤٤ — الأمدى : سيف الدين أبو الحسن بن أبى على بن محمد

- الإحكام فى أصول الأحكام — مطبعة المعارف بمصر .
- ٤٥ — الباقورى : الشيخ أحمد حسن
- تحت راية القرآن من سلسلة دراسات فى الإسلام إشراف المجلس الأعلى للشئون الإسلامية — العدد ٢٣٠ سنة ١٩٨٠ .
- ٤٦ — البخارى : أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخارى
- الجامع الصحيح — طبعة دار الشعب .
- ٤٧ — البلاذورى
- فتوح البلدان — القاهرة سنة ١٩٣٢ .
- ٤٨ — اليبضاوى : القاضى ناصر الدين عبد الله .
- أنوار التنزيل وأسرار التأويل .
- ٤٩ — الترمذى : محمد بن عيسى بن سورة .
- جامع الترمذى — الطبعة الهندية .
- ٥٠ — الجصاص : أبو بكر أحمد بن على الرازى الجصاص
- أحكام القرآن — المطبعة البهية بمصر سنة ١٣٤٧ هـ
- ٥١ — الجمال : دكتور عبد المنعم الجمال
- التفسير الفريد للقرآن المجيد — مطابع الأهرام التجارية .
- ٥٢ — الجوينى : إمام الحرمين أبو المعالى عبد الملك بن عبد الله ابن يوسف الجوينى
- الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد . تحقيق د. محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم عبد الحميد — مطبعة المعارف بمصر .
- ٥٣ — الخطاب : محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربى
- مواهب الجليل على مختصر خليل ج ٣ .
- ٥٤ — الحوت : محمد درويش البيروتى
- أسنى المطالب فى أحاديث مختلف المراتب
- ٥٥ — الرازى : فخر الدين

— مفاتيح الغيب (التفسير الكبير) ج ٣ وبهامشه إرشاد العقل
السليم إلى مزايا الكتاب الكريم .
— ٥٦ — أحكام القرآن .

٥٧ — الرملی : شمس الدين بن محمد أبو العباس الرملی
— نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج — مطبعة مصطفى البابي الحلبي
١٩٣٨ .

٥٨ — الزمخشري : تاج الإسلام محمود بن عمر الزمخشري
— الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل ووجوه
التأويل . مطبعة بولاق سنة ١٣٨١ هـ .

٥٩ — السيد جلال العمري
— الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر — ترجمة محمد أجمل
أيوب الإصلاحي .

٦٠ — د. السيد صبري
— مبادئ القانون الدستوري — الطبعة الرابعة سنة ١٩٤٩ .

٦١ — الشاطبي : أبو إسحق
— الموافقات في أصول الشريعة — تحقيق وتعليق د . عبد الله
دراز — المطبعة الرحمانية بمصر .

٦٢ — الشعراوي : الشيخ محمد متولي الشعراوي
— معجزة القرآن ج ١ ، ج ٢ — كتاب اليوم سنة ١٩٨٠ .

٦٣ — الشوكاني : محمد بن علي بن محمد
— فتح القدير — الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير سنة
١٣٤٩ هـ .

٦٤ — الصنعاني : محمد بن إسماعيل
— سبل السلام — المكتبة التجارية ١٣٥٧ هـ .

٦٥ — الطبري : أبو جعفر محمد بن جرير .
— جامع البيان في تأويل آي القرآن — ج ٧ دار المعارف — تحقيق

- الأستاذين أحمد شاکر ، ومحمد شاکر .
- ٦٦ — — تاريخ الأمم والملوك — القاهرة ١٩٢٩ ج ٣
- ٦٧ — الفزالي : أبو حامد محمد الفزالي
- إحياء علوم الدين — دار الشعب ١٩٦٩
- ٦٨ — — المستصفى من علم الأصول — المطبعة الأميرية بمصر ١٣٢٢ هـ .
- ٦٩ — — التبر المسبوك فى نصائح الملوك .
- ٧٠ — الفزالي : الشيخ محمد
- حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة .
- ٧١ — القاسمى : محمد جمال الدين القاسمى
- تفسير القرآن الكريم المسمى بمحاسن التأويل طبعة عيس البابى الحلبي ١٩٤٩ طبعة دار إحياء الكتب العربية — القاهرة ١٣٧٧ هـ تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي .
- ٧٢ — القاضى : محمد عبد الله بن مسلم الكنانى
- العقد المنظم للحكم فيما يجرى بين أيديهم من العقود والأحكام .
- ٧٣ — القرافى : أحمد بن إدريس
- الفروق . طبعة عيس البابى الحلبي القاهرة ١٣٤٤ هـ .
- ٧٤ — القرطبي : أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصارى
- الجامع لأحكام القرآن — طبعة وزارة الثقافة ١٩٦٧ .
- ٧٥ — د. القطب محمد القطب طلبة
- الإسلام وحقوق الإنسان ١٩٧٦ — دار الفكر العربى .
- ٧٦ — الكمالين : ابن الهمام وابن أبى شريف
- المسامرة شرح المسامرة .
- ٧٧ — المقرئى
- الخطط .

٧٨ — النسفى : الحافظ أبو البركات عبد الله بن أحمد
— تفسير الجليل — مدارك التنزيل وحقائق التأويل — طبعة بولاق
١٩٣٦ .

٧٩ — النووى : محى الدين أبو زكريا يحيى
— شرح صحيح مسلم — أصح المطابع بدلهى ١٣٤٩ هـ .
٨٠ — روضة الطالبين وعمدة المفتين — نسخة مخطوطة بمكتبة
الأزهر رقم ١٢٤ .

٨١ — النيسابورى : نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمى
— غرائب القرآن ورغائب الفرقان . بهامش تفسير الطبرى .
٨٢ — د . أنور أحمد رسلان
— الديمقراطية فى الفكر الفردى والفكر الاشتراكى ١٩٧١ .

(ب / ت)

٨٣ — د . بدران أبو العنين
— أصول الفقه ١٩٦٢ .
٨٤ — د . بدوى عبد اللطيف
— الحريات والحقوق فى الإسلام — من أبحاث المؤتمر السابع
لعلماء المسلمين .

٨٥ — د . توفيق الطويل
— أسس الفلسفة ١٩٥٩ .
٨٦ — قصة النزاع بين الدين والفلسفة ١٩٤٧ .
٨٧ — د . توفيق شحاته
— مبادئ القانون الإدارى ١٩٥٢ ، ١٩٥٤

(ث)

٨٨ — د . ثروت أنيس الأسيوطى
— الصراع الطبقي وقانون التجارة — نشأة البرجوازية ١٩٦١ .

٨٩ — د. ثروت بدوى

— تاريخ الفكر السياسى .

٩٠ — أصول الفكر السياسى — دار النهضة العربية ١٩٦٧ .

٩١ — النظرية العامة للنظم السياسية . طبعة أولى ١٩٦١ .

(ج)

٩٢ — جلال الدين السيوطى

— الإتقان فى علوم القرآن — تحقيق محمد إبراهيم أبو الفضل —

الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٤ — ١٩٧٥ .

٩٣ — الجامع الصغير .

٩٤ — جمع الجوامع سلسلة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية .

٩٥ — جلال الدين المحلى

— شرح جمع الجوامع .

٩٦ — جمال عبد الناصر

— فلسفة الثورة .

٩٧ — د. جمال العطيفى

— حرية الصحافة ١٩٧١ .

٩٨ — آراء فى الشرعية وفى الحرية — الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٨٠

٩٩ — حق النقد فى القانون الانجليزى — مجلة المحاماة —

عدد / ٥١ — يناير ١٩٧١ .

١٠٠ — چوستاف لوبون

— الثورة الفرنسية ونفسية الجماهير ١٩٢٠ .

١٠١ — جون ستورات ميل

— الحرية — ترجمة طه السباعى باشا .

(ح خ)

- ١٠٢ — د. حسن شحاته سلفان
— أسس علم الاجتماع .
- ١٠٣ — حسن صادق المرصفاوى
— التشريع وأحكام القضاء فى جرائم القذف والسب والشيوعية
١٩٥٥ — دار نشر الثقافة للجامعيين .
- ١٠٤ — شرح قانون العقوبات — القسم الخاص منشأة المعارف —
إسكندرية .
- ١٠٥ — د. حسن كيرة
— محاضرات فى المدخل للقانون ١٩٥٤ — دار نشر الثقافة
بالإسكندرية .
- ١٠٦ — د. حسن صعب
— فى المجتمع الإسلامى — من بحوث المؤتمر الثالث لمجمع
البحوث الإسلامية — مجلة العربى — العدد ٢٨ فى مارس
١٩٦١ .
- ١٠٧ — حسنين مخلوف (الشيخ)
— كلمات القرآن تفسير وبيان .
- ١٠٨ — حسين جميل
— حقوق الإنسان والقانون الجنائى ١٩٧٢ . — ١٩٦٤ — مكتبة
- ١٠٩ — خالد محمد خالد
— عمر بن عبد العزيز .

(د - ز)

- ١١٠ — دليل بيرنز
— الديمقراطية — ترجمة محمد بلران — لجنة التأليف والنشر
بالقاهرة ١٩٣٨ .
- ١١١ — د. ذهنى ووايت
— مجموعة رسائل فى الأنظمة الدستورية .

- ١١٢ — رشيد رضا : السيد محمد
— تفسير المنار
- ١١٣ — — الخلافة والإمامة .
- ١١٤ — — (محمد) الطبعة الرابعة ١٩٦١ .
- ١١٥ — د . زكريا البرى
— الحرية السياسية فى الإسلام — مقال بمجلة عالم الفكر —
المجلد الأول — العدد الرابع .
- (س / ش)
- ١١٦ — د . سعد عصفور
— مشكلة الضمانات والحريات العامة فى مصر محاضرات لقسم
الدكتوراه بحقوق الإسكندرية ١٩٧٥ — ١٩٧٦ .
- ١١٧ — سعيد حوى
— فصول فى الإمرة والأمير — دار السلام للطباعة والنشر .
- ١١٨ — د . سليمان مرقص
— المدخل للعلوم القانونية ١٩٦٧ — المطبعة العالمية بالقاهرة .
- ١١٩ — د . سليمان محمد الطماوى
— مبادئ القانون الدستورى المصرى والاتحادى ١٩٥٨ — ١٩٦٠ .
- ١٢٠ — عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة — ١٩٦٩ دار
الفكر العربى بالقاهرة
- ١٢١ — مبادئ القانون الإدارى المصرى والعربى ١٩٦١ .
- ١٢٢ — القضاء الإدارى ورقابته لأعمال الإدارة ١٩٥٩ ، ١٩٦١ .
- ١٢٣ — النظرية العامة للقرارات الإدارية ١٩٥٧ .
- ١٢٤ — السلطات الثلاث فى الدساتير العربية المعاصرة وفى الفكر
السياسى الإسلامى .
- ١٢٥ — د . سمير تناغو
— النظرية العامة للقانون ١٩٧٤ — منشأة المعارف — إسكندرية .

١٢٦ — شفيق غربال (بإشراف)

— الموسوعة العربية الميسرة — ١٩٦٥ .

١٢٧ — شلتوت — الشيخ محمود

— الإسلام عقيدة وشريعة — ١٩٥٩ .

١٢٨ — — منهج القرآن في بناء المجتمع — ١٩٥٧ .

١٢٩ — د. شمس مرغني على

— القانون الدستوري — ١٩٧٨ .

(ص / ظ)

١٣٠ — د. صبحي محمصاني

— فلسفة التشريع في الإسلام — طبعة مطبعة الكشاف بيروت

— ١٩٤٦ .

١٣١ — د. ضياء الدين الرئيس

— النظريات والمذاهب السياسية في الإسلام — ١٩٦٦ — ١٩٦٧

— دار المعارف .

١٣٢ — د. طه الجعفر

— مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الإدارة للقانون . الطبعة الثالثة

— ١٩٧٦ .

١٣٣ — — نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسي

القاهرة الحديثة

١٣٤ — — القانون الدستوري ١٩٦٤ .

١٣٥ — رقابة القضاء لأعمال الإدارة العامة — ١٩٦٠ — ١٩٦١ .

١٣٦ — د. طه حسين

— قادة الفكر .

١٣٧ — — الفتنة الكبرى (عثمان) .

(ع / غ)

- ١٣٨ — عباس محمود العقاد
— عبقرية الصديق — مطبعة المعارف .
- ١٣٩ — — عبقرية عمر — ١٩٦٩ .
- ١٤٠ — د. عبد الحكيم حسن العلي
— الحريات العامة فى الفكر والنظام السياسى فى الإسلام — دار
الفكر العربى ١٩٧٤ .
- ١٤١ — د. عبد الحميد بدوى
— حرية القول فى مصر — مقال بمجلة مصر المعاصرة ١٩٤٥ .
- ١٤٢ — د. عبد الحميد متولى
— الحريات العامة — ١٩٧٥ — دار المعارف بالإسكندرية .
- ١٤٣ — — المبادئ الدستورية العامة — للديموقراطية الغربية الحرة — ١٩٥٦ .
- ١٤٤ — — مبادئ نظام الحكم فى الإسلام — طبعة ١٩٦٦ ، طبعة
١٩٧٨ .
- ١٤٥ — — أزمة الأنظمة الديمقراطية — ١٩٥٤ ، طبعة دار المعارف ١٩٦٣ .
- ١٤٦ — — الإسلام ومبادئ نظام الحكم — ١٩٧٦ .
- ١٤٧ — — الأنظمة السياسية — ١٩٥٨ .
- ١٤٨ — — القانون الدستورى والأنظمة السياسية — طبعة سادسة ١٩٧٦ .
- ١٤٩ — — الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية سنة ١٩٥٩ .
- ١٥٠ — — الوسيط فى القانون الدستورى ١٩٥٦ .
- ١٥١ — — المفصل فى القانون الدستورى ١٩٥٢ .
- ١٥٢ — — وآخرون
- القانون الدستورى والنظم السياسية .
- ١٥٣ — د. عبد الحميد إسماعيل الانصارى
— رأى أهل الشورى ملزم للحاكم — مقال بجريدة الشعب —

- القاهرة بتاريخ ٧ - ١٢ - ١٩٨٢ .
- ١٥٤ - الشيخ عبد الرحمن تاج
- السياسة الشرعية والفقه الإسلامى .
- ١٥٥ - د. عبد الرازق السنهورى
- مخالفة التشريع للدستور والانحراف فى استعمال السلطة التشريعية- بحث منشور بمجلة مجلس الدولة - عدد يناير ١٩٥٥ .
- ١٥٦ - مصادر الحق فى الفقه الإسلامى .
- ١٥٧ - الخليفة .
- ١٥٨ - نظرية العقد .
- ١٥٩ - بالاشتراك مع الدكتور حشمت أبو ستيت - مقدمة القانون .
- ١٦٠ - عبد الرؤوف المناوى (الإمام)
- كنوز الحقائق فى حديث خير الخلائق . بهامش الجامع الصغير للسيوطى - الطبعة الرابعة - بدار الكتب العلمية بيروت .
- ١٦١ - الشيخ عبد العزيز بن راشد النجدى
- تيسير الوحيين بالاختصار على القرآن مع الصحيحين - الطبعة الرابعة ١٩٧٧ دار الثقافة بالإسكندرية .
- ١٦٢ - د. عبد العزيز عزت
- مصر والديموقراطية التعاونية الاشتراكية - القاهرة ١٩٥٨ .
- ١٦٣ - عبد الفتاح عبد الباقي
- نظرية القانون - الطبعة الثانية ١٩٦٠ .
- ١٦٤ - عبد القادر عودة
- التشريع الجنائى الإسلامى مقارنا بالقانون الوضعى - ١٩٤٩ .
- ١٦٥ - د. عبد اللطيف حمزه
- الإعلام ونظرية الحرية - مجلة العلوم السياسية سبتمبر ١٩٦٤ .
- ١٦٦ - د. عبد الله البستاني

- حرية الصحافة .
- ١٦٧ — عبد المتعال الجبرى
- الناصرية فى قفص الاتهام — دار الاعتصام ١٩٧٦ .
- ١٦٨ — د. عبد المنعم فهمى مصطفى
- عمال الإدارة وحرية الرأى — القاهرة ١٩٧٧ .
- ١٦٩ — عبد الوهاب الشيشانى
- الحريات العامة والنظم المعاصرة ١٩٧٥ .
- ١٧٠ — الشيخ عبد الوهاب خلاف
- السياسة الشرعية — القاهرة ١٩٣١ طبعة دار الأنصار ١٩٧٧ .
- ١٧١ — د. عثمان خليل
- الديمقراطية الإسلامية — ١٩٥٨ .
- ١٧٢ — المبادئ الدستورية العامة — ١٩٦٣ .
- ١٧٣ — الاتجاهات الدستورية الحديثة — ١٩٥٦ .
- ١٧٤ — د. عثمان سعيد عثمان
- استعمال الحق كسبب للإباحة .
- ١٧٥ — د. عدنان حمودى الجليل
- نظرية الحقوق والحريات العامة — القاهرة ١٩٧٤ — ١٩٧٥ .
- ١٧٦ — د. علال الفاسى
- النقد الذاتى .
- ١٧٧ — الشيخ على الخفيف
- المنافع — بحث منشور بمجلة القانون والاقتصاد السنة الثانية .
- ١٧٨ — مذكرات السياسة الشرعية — لطلبة تخصص القضاء ١٩٣٥ — ١٩٣٦ .
- ١٧٩ — د. على عبد المعطى محمد
- الفكر السياسى الغربى — ١٩٧٥ .
- ١٨٠ — د. على عبد الواحد وافى
- حقوق الإنسان والإسلام — الطبعة الخامسة ١٩٧٩ — دار

نهضة مصر .

١٨١ — د. علي محمد جريشة

— المشروعية الإسلامية العليا — ١٩٧٥ — ١٩٧٦

١٨٢ — — دعاة لا بغاة — طبعة أولى — ١٩٧٩ دار البحوث العلمية — الكويت .

١٨٣ — د. عماد عبد الحميد النجار

— النقد المباح — ١٩٧٧ .

١٨٤ — عمر التلمساني

— قال الناس ولم أقل في حكم عبدالناصر — ١٩٨٠ — دار الأنصار .

(ف / ل)

١٨٥ — فتحي الدريني

— الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده دمشق ١٩٦٧ .

١٨٦ — فتحي رضوان

— فلسفة التشريع الإسلامي .

١٨٧ — — الدول والدساتير — المطبعة العالمية ١٩٦٦ .

١٨٨ — د. فتحي عبد الكريم .

— نظرية السيادة .

١٨٩ — د. فؤاد العطار

— القضاء الإداري — ٦٦ — ٦٧ دار النهضة العربية .

١٩٠ — د. فؤاد النادى

— مبدأ المشروعية في الإسلام .

(م)

١٩١ — د. ماجد راغب الحلوي

— الاستفتاء الشعبي .

- ١٩٢ — الإمام مالك
— الموطأ .
- ١٩٣ — د. محسن خليل
— النظرية السياسية والقانون الدستوري — الطبعة الثانية ١٩٧١ .
- ١٩٤ — الشيخ محمد أحمد فرج السنهوري
— عمر الفقيه . مذكرات لطلبة الدكتوراه بجامعة القاهرة ٦٠ — ٦١ .
- ١٩٥ — مقاله بمقدمة موسوعة جمال عبد الناصر للفقه الإسلامى .
- ١٩٦ — محمد أسد خان
— منهاج الإسلام فى الحكم .
- ١٩٧ — د. محمد البهى
— الإسلام فى الواقع الأيدلوجى المعاصر — دارالفكر ببلنات
- ١٩٨ — — الفكر الإسلامى المعاصر — مشكلات الحكم والتوجيه — طبعة
١٩٦١ .
- ١٩٩ — د. محمد السعيد الدقاق
— النظرية العامة لقرارات المنظمات الدولية — ١٩٧٣ .
- ٢٠٠ — د. محمد جمال الدين ذكى
— دروس فى نظرية القاعدة القانونية — ١٩٥٥ .
- ٢٠١ — د. محمد حسين هيكل
— الصديق أبو بكر — ١٣٦١ هـ .
- ٢٠٢ — — الفاروق عمر — مطبعة السنة المحمدية ١٣٦٤ هـ .
- ٢٠٣ — — حياة محمد
- ٢٠٤ — د. محمد رأفت عثمان
— رئاسة الدولة فى الفقه الإسلامى — ١٩٧٥ .
- ٢٠٥ — د. محمد زكى أبو عامر
— الحماية الجنائية للحرية الشخصية — ١٩٧٩ .
- ٢٠٦ — د. محمد طه بدوى
— أمهات الأفكار السياسية الحديثة .

- ٢٠٧ — د. محمد سلام مذكور
— أصول الفقه — طبعة أولى ١٩٧٦ .
- ٢٠٨ — مناهج الاجتهاد فى الإسلام ج ١ .
- ٢٠٩ — الإباحة — ١٩٦٥ .
- ٢١٠ — القضاء فى الإسلام .
- ٢١١ — د. محمد سليم غزوى
— الحريات العامة فى الإسلام — ١٩٧٧ .
- ٢١٢ — د. محمد عبد العزيز الحبانى
— من الحرية إلى التحرر .
- ٢١٣ — الإمام محمد عبده
— نهج البلاغة — جمعه الشريف الرضى من كلام الإمام على بن
أبى طالب — وشرحه الإمام محمد عبده .
- ٢١٤ — الإسلام والنصرانية — ١٩٥٤ .
- ٢١٥ — رسالة التوحيد .
- ٢١٦ — محمد عبد الله
— جرائم النشر — ١٩٥١ دار النشر للجامعات المصرية — القاهرة .
- ٢١٧ — د. محمد عبد الفتاح حسنين العدوى
— الديمقراطية وفكرة الدولة .
- ٢١٨ — د. محمد عصفور
— الحرية فى الفكرين الديمقراطى والإشتراكى — ١٩٦١ .
- ٢١٩ — أزمة الحرية — ١٩٦١ .
- ٢٢٠ — دروس فى الضبط الإدارى — لقسم الدكتوراه بحقوق القاهرة
١٩٦٩ — ١٩٧٠ .
- ٢٢١ — مذاهب المحكمة الإدارية العليا فى الرقابة والتفسير والابتداع
١٩٥٧ .

- ٢٢٢ — محمد فؤاد عبد الباقي
— المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم — مؤسسة جمال للنشر بيروت .
- ٢٢٣ — — مفتاح كنوز السنة — وضعه الدكتور أ. ي — فسنك وترجمه محمد فؤاد عبد الباقي .
- ٢٢٤ — د. محمد فؤاد مهنا
— الرقابة القضائية على أعمال الإدارة — ١٩٤٩ .
- ٢٢٥ — د. محمد كامل ليلة
— النظم السياسية — ١٩٦٣ . مطبعة دار الجليل للطباعة .
- ٢٢٦ — د. محمد يوسف موسى
— نظام الحكم فى الإسلام — ١٩٦١ .
- ٢٢٧ — محمد يوسف الكاندهلوى
— حياة الصحابة .
- ٢٢٨ — الشيخ محمود الشرقاوى
— الفرد والمجتمع فى الإسلام (الأنجلو المصرية) .
- ٢٢٩ — د. محمود حلمى
— نظام الحكم الإسلامى — طبعة أولى ١٩٧٠ .
- ٣٣٠ — محمود شاکر (الشيخ)
— الباعث الحثيث شرح مختصر علوم الحديث للحافظ ابن كثير — طبعة ثالثة ١٩٧٦ دار التراث بالقاهرة .
- ٢٣١ — د. محمود نجيب حسنى
— شرح قانون العقوبات — القسم الخاص — ١٩٧٨ دار النهضة العربية بالقاهرة .
- ٢٣٢ — — القسم العام .
- ٢٣٣ — د. مصطفى أبو زيد فهمى
— فى الحرية والاشتراكية والوحدة — ١٩٦٦ .
- ٢٣٤ — — النظام الدستورى للجمهورية العربية المتحدة — ١٩٦٦ .

- ٢٣٥ — — القضاء الإدارى ومجلس الدولة—١٩٧٩ — منشأة المعارف
بالإسكندرية .
- ٢٣٦ — — فن الحكم فى الإسلام — المكتب المصرى الحديث .
- ٢٣٧ — د. مصطفى الخشاب
— دعائم علم الاجتماع وحقائقه — ١٩٥٦ .
- ٢٣٨ — د. مصطفى القللى
— المسئولية الجنائية — ١٩٤٨ .
- ٢٣٩ — د. مصطفى حلمى
— الخوارج — دار الأنصار— ١٩٧٧.
- ٢٤٠ — د. مصطفى زيد
— المصلحة فى التشريع الإسلامى ونجم الدين الطوفى—١٩٥٤ .
- ٢٤١ — د. مصطفى كامل
— شرح القانون الدستورى .
- ٢٤٢ — د. مصطفى كمال وصفى
— النظرية الحديثة للمشروعية فى القانون الإدارى — بحث منشور
بمجلة العلوم الإدارية س ١٨ عدد ٢ أغسطس ١٩٧٦ .
- ٢٤٣ — ملا على : على بن سلطان محمد القارى الحنفى
— المبين المعين لفهم الأربعين — المطبعة الجمالية بمصر
١٣٢٨ هـ .

(ن / هـ)

- ٢٤٤ — نديم الجسر (الشيخ)
— فلسفة الحرية فى الإسلام — من بحوث المؤتمر الأول لمجمع
البحوث الإسلامية ١٩٦٤ .
- ٢٤٥ — د. نعيم عطية
— فى النظرية العامة للحريات الفردية — ١٩٦٥ — الدار القومية
للطباعة والنشر بالقاهرة .

٢٤٦ — هارولد لاسكى

— نشأة التحررية الأوروبية — ترجمة عبد الرحمن صدقى —
مراجعة على أدهم .

(ى)

٢٤٧ — د. يعقوب المليجى

— مبدأ الشورى فى الإسلام مع المقارنة بمبادئ الديمقراطية
الغربية والنظام الماركسى — مؤسسة الثقافة الجامعية — الإسكندرية .

٢٤٨ — د. يوسف القرضاوى

— الحل الإسلامى — مكتبة وهبة — القاهرة ١٩٧٧ طبعة ثالثة .



ثانياً : مراجع باللغة الفرنسية

- 1 - **Alfred Pose** : Philosophie du pouvoir paris, 1948 .
- 2 - **Allian planty** : Tr . pratique de Fonctions publiques, 1955 .
- 3 - **Archè** : Les Actes de gouvernement et la theorie de guer , 1966 .
- 4 - **Barbier .M.G.** : Code expliquè de la press 1 .
- 5 - **Barthelemy.J.** : Essai d'une theorie des droits subjectifs des administres dans le droit administratif Français. Thèse, Toulouse , 1899 .
- 6 - **Beudant** : Le droit Individuel et l'Etat , 1920 .
- 7 - **Beckaert** : Introduction à l'etude du droit . Bruxelles 1946 .
- 8 - **Bigo . P .** : Marxisme & Humanisme, paris, 1961 .
- 9 - **Burdeau. G .** : Les Libertès Publiques, 3 ed . 1966 .
- 10 - - Traité de Science Politique, T.5, 1949 .
- 11 - **Capitan (Renè)** : - L'autonomie en droit public .
- 12 - - Le principes de la democratie .
- 13 - **Carrè de Malberg** : Contribution a la theorie Generale de l'Etat Paris, Sirey ed . 1970 .
- 14 - **Choumenkowitch** : Les droits subjectifs Publics des Particuliers Thèse paris 1914 .
- 15 - **Chumbeter** : Capitalisme , Socialisme , et Democratie - Trad . Franç . 1951 .
- 16 - **Colliard** : Les Libertès publiques .
- 17 - **Couzinet** : Les diclarations - Leur valeur constitution - nelle .
- 18 - **Dabin J.** : Theorie Generale du droit , Bruxelles 1944 .
- 19 - - Philosophie de l'ordre juridique positif .
- 20 - **De Laubadère** : Tr . elèmentaire de droit Administratif 1953 ,
- 21 - **Delbos** : L'experience Rouge , Paris, 1933 .

- 22 - **Duguit L.** : Leçons de droit Public, ed. 1926 .
- 23 - - **L'Etat . T.1.**
- 24 - - **Traite de droit Constitutionnelle - T. 1, 1921 et T. 3 ed 2 .**
- 25 - **Durkheim : E.** : De la division du travail Social .
- 26 - **Duvreger** : Institutions Politiques et droit const .
Paris ed 9 1966 .
- 27 - **Engels** : Lettere a Bebel, ed . Soc .
- 28 - **Esmein** : Elements de droit const . T .1, ed . 8, 1921 .
- 29 - **Fustel de coulanges** : La cité antique .
- 30 - **Caraudy** : La Liberté .
- 31 - **Geny F .:** Science et technique T . 1 .
- 32 - **Methodes d'interpretation et sources du droit positif, 2 vol .**
paris 1919 .
- 33 - **Geutzevitich B .:** Les constitutions Europeennes .
- 34 - **Gurvitch G .** L'idée de droit social, paris, 1953 .
- 35 - **Hauriou** : - Principes de droit publique .
- 36 - - **Precis de droit const . ed 1923 & 1959 .**
- 37 - **Jacque Bourquin** : La liberté de la press . presses Univer-
sitaires de, paris, 1950 .
- 38 - **Jacques donnedieu de vabres** : La protection de droit de
l'homme par les Juridictions adm . en France - Etudes et
documents 3.
- 39 - **Jean Jacque chevallier** : Les grandes oeuvres politiques .
- 40 - **Jedryka et Mouskhèly** : Le gouvernement de L'R . U . S .
S .
- 41 - **John. H . Hazard** : Le droit Sovietique .
- 42 - **La Feriere ; Manuel de droit Const . 1947 .**
- 43 - **Larque** : Refkexion sur le problème social, 1953 .
- 44 - **Lasky H .:** Le libralisme Européen
- 45 - - **La Libèrté 1938 .**
- 46 - **Lenin** : L'Etat et la Revolution .
- 47 - **Le poittevin J .:** Traité de la press . II .
- 48 - **Le Tourneur** : Les principes generaux de droit dans la

- jurisprudence du conseil d'Etat . Etudes et documents m . 5 .
- 49 - **Lowenstein K .:** Le controle Legislatif de l'Exetremisme politique .
- 50 - **Marx :** Critique.de programme de Gotta ed sociales 1950 .
- 51 - **Michoud :** Theorie de la personnalité morale T . I .
- 52 - **Morange Georges :** Contribution a une theorie generale de Libertés publiques , thèse, Nancy 1940 .
- 53 - **Papadatos P . A .:** Le délit politique, 1955 .
- 54 - **Petrich J . M .:** Quelques Observations sur le probleme de sources du droit et fonction de la loi, Etudes Gèny T . II .
- 55 - **pierr Albert :** La press .
- 56 - **Pinto , Roger :** La Liberté d'opinion et d'information, 1955 .
- 57 - **Piot A. :** Droit Naturel et Realisme - Thèse, paris, 1930 .
- 58 - **Plékhanov :** Les questions fondamentales du Marxisme, 1947 .
- 59 - **Prelot M . :** Histoire des idée politiques, 1959 .
- 60 - **Rene David .** Le droit sovietique .
- 61 - **Ripert G . :** Les forces creatrices du droit 1955 .
- 62 - **Roubier :** Theorie generale du droit, paris, 1946 .
- 63 - **Salvaire J. :** Autorité et Liberté , These - Montpellier 1932.
- 64 - **Souzanne Michel :** La Notion Thomiste de la bien commun - Nancy 1938 .
- 65 - **Tarde G. :** Les transformations du pouvoir -
- 66 - **Vedel G . :** Droit const . Paris 1949.
- 67 - - Manuel Elementaire de dr. Const .
- 68 - - Droit administratif.
- 69 - - Democratie Politique, Democratie economique et Democratie social, collection droit social No 31 - 1947 .
- 70 - - Les democraties sovieliqes .
- 71 - **Waline M . :** L'individualisme et le droit, paris, 1948 .
- 72 - - Manuel élémentaire de dr. adm .
- 73 - **Wigny pierre :** Droit const . 1952 .

ثالثاً : مراجع باللغة الإنجليزية

- 1 - **Allen J. W.** : A History of political thought in the sixteenth century - University paperbacks, Matuen, London 1961.
- 2 - **Arnold, M. Rose** : Libel and academic Freedom .
- 3 - **Barth A.** : The Loyalty of Free men 1951.
- 4 - **Bentham** : Fragment of Government .
- 5 - **Blackstone** : Commentaries .
- 6 - **Bluntschli** : Theory of the state, ed . 3.
- 7 - **Bogen David S.** : Essai sur Reuve International de droit penal Human Rights in the United states .
- 8 - **Bury J.** : A history of freedom of thought, London, 1930 .
- 9 - **Chafee** : The blessings of Liberty, 1956 .
- 10 - **Chapire Martin** : Freedom of speach and the suprem court and judicial review.
- 11 - **Cranston M.** : Freedom A new analysis, Longman, 1953 ,
- 12 - **Curtius** : History of Greece - translated by ward.
- 13 - **Sir Denning** : Freedom under the Law, 1954 .
- 14 - **Dicey A.V.** : Law and public opinion in England, 1962 .
- 15 - - Introduction to the study of the const.9 ed - 1945 London.
- 16 - **Drapper J. W.** : A history of intellectual development of Europ vol II London 1891.
- 17 - **Dunning** : A history of political theories.
- 18 - **Ebenstein** : Great political theories.
- 19 - **Encyclopedia Britanica** : ed. 1968 .
- 20 - **Ernst M.** : The first Freedom 1946 .
- 21 - **Fowler** : City state of the Greeks and Romans .
- 22 - **Sir Fraser, H .** : Libel and slander, ed. 6 - 1925 .
- 23 - **Gardner and Jevens** : Manual of greak antiquities .
- 24 - **Gathly** : On Libel and slander.
- 25 - **Gerald J .** : The press and the constitution, 1948 .

- 26 - **Grote** : History of Greece .
- 27 - **Haldainclub** : The Law of the public meeting .
- 28 - **Hallwell J. H .** : The decline of Liberalism as an ideology ,1948 .
- 29 - **Jennings W.I .** : The law and the Const. 3 ed. London 1943.
- 30 - **John Bowel** : Political thought - University paperbacks Methuen, London, 1961 .
- 31 - **John of salisbury** : The statesman's book. Translated by dickinson 1927 .
- 32 - **Keir and Lawson** : Cases in constitutional Law, 2 ed. 1953.
- 33 - **Konvitz** : Fundamental Liberties of free people.
- 34 - **Lasky H .** : A Grammar of politics, 1951.
- 35 - - Liberty in the modern state, London, 1938.
- 36 - **Mill J. S .** : On Liberty.
- 37 - - Utilitarianism- every man's Library.
- 38 - - Representative Government - every man's Library.
- 39 - **Montgomery Watt** : The Influence of Islam on Medieval Europe, Edinburgh University press 1972 .
- 40 - **Lloyd** : Democracy and its Rivals .
- 41 - **Popper** : The open Society and its enemies, London, 1945.
- 42 - **Prichett C. H .** : Civil Liberties and the Vinson Court, the University of Chicago press 1945.
- 43 - **Rotenberg I .** : The Newspaper, 1924.
- 44 - **Russel, Bertrand** : Why I am not christian, 2 ed. 1961 .
- 45 - **Sir salmond** : Jurisprudence 10ed .London 1897 .
- 46 - **Schoemann** : Antiquities of Greece.
- 47 - **Stalin** : Problems of leninism, ed. 1936 .
- 48 - **Stevens** : Sources of the constitution of the U. S. considered in relation of colonial and English History, 1894.
- 49 - **Stubbs** : Const . History of England Vol. 11 1883.
- 50 - **Terrou & Lucien solal** : Legislation for Press, film and Radio, Unisco 1951.
- 51 - **United Nations** : Freedom of information, A compilation 2 Vol 1950 .

52 - Wade E. S & Phillips C. : Const . 2, ed. New York 1927 .

**53 - Woodrow Wilsn : The state - Ibister and company Limited
London 1900 .**



الفهرس

الموضوع	الصفحة
* الإهداء	٣
* مقدمة عامة	٥
أولا : دوافع اختيار الموضوع	٥
ثانيا : أغراض البحث	١٠
ثالثا : نطاق البحث	١١
رابعا : منهج البحث والصعوبات التي واجهتنا	١٨
خامسا : تقسيم البحث	٢٣

فصل تمهيدى

٢٥	تطور مفهوم الحرية
	المبحث الأول
٢٧	مفهوم الحرية
٢٧	* غلبة النزعة الميتافيزيقية في فهم الحرية في عصر النهضة
٢٨	* عقم الدراسات الميتافيزيقية في التعريف بالحرية
٢٩	* الاتجاه إلى الواقعية في فهم الحرية في العصر الحديث

المبحث الثانى

٣٥	الحريات العامة ومكان حرية الرأى
	في الميدان السياسى منها

المطلب الأول

تقسيمات الفقهاء للحريات العامة

٣٥

- * في الفقه الوضعي المقارن ٣٥
- ١ — تقسيم إسمان ٣٥
- ٢ — تقسيم هوريو ٣٦
- ٣ — تقسيم دوجي ٣٧
- ٤ — تقسيم وتحليل « يلنك » ٣٧
- ٥ — تقسيم بلانتي ٣٨
- ٦ — التقسيم الشائع في الفقه والدساتير المعاصرة ٣٨
- * في الفقه المصري ٣٩

المطلب الثاني

مكان حرية الرأي في الميدان السياسي

من الحريات العامة

٤١

- ① — تيار يعلى شأن الحرية الشخصية ويعتبرها أهم الحريات ٤١
- ٢ — تيار يعتبر الحرية الاقتصادية هي الأساس ٤٢
- ٣ — تيار يعطى الصدارة لحرية الرأي السياسي ٤٢
- * تعقيب ٤٥
- * خاتمة ٤٧
- تقسيم حرية الرأي في الميدان السياسي ٤٧

المبحث الثالث

الأصول التاريخية لحرية الرأي في الميدان

السياسي

٤٩

المطلب الأول

- ٥٠ في العصور القديمة
« دولة المدينة الإغريقية »

- ٥٢ * الحرية نتاج طبيعي للمساواة في دولة المدينة الإغريقية القديمة
٥٣ * وجوب المشاركة السياسية عند « باركليز »
٥٦ * تعقيب

المطلب الثاني

- ٥٧ في العصور الوسطى
وحتى قيام الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩

المطلب الثالث

- في العصر الحديث
٦٨ « ما بعد الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ »

الفرع الأول

- ٦٩ في الفكر الديمقراطي
- ٦٩ * عوامل ظهور المذهب الفردي
٦٩ أ — عوامل اقتصادية
٧٠ ب — عوامل سياسية
٧١ * مفهوم الحرية في المذهب الحر
٧٢ * الخطوط العامة في قضية الحرية
٧٣ * الحرية السياسية والحرية المدنية
٧٣ * الحريتان ليستا على قدم المساواة
٧٥ * عوامل تطور المذهب الحر في مفهومه للحريات

- أولا : العوامل الاقتصادية ٧٥
- ثانيا : ظهور طبقة البروليتاريا ٧٦
- ثالثا : ظهور مذهب ماركس ٧٦
- رابعا : أحداث القرن العشرين ٧٧

الفرع الثاني

- ٨٠ في الفكر الماركسي
- أولا : التصوير الاقتصادي للحرية في المذهب الماركسي ٨٠
- ثانيا : وضع الحرية في النظرية العامة للدولة ٨١
- * المرحلة الأولى : مرحلة دكتاتورية البروليتاريا ٨٢
- الشرعية الثورية في الفلسفة الماركسية ٨٢
- * المرحلة الثانية : مرحلة الشيوعية وزوال الدولة ٨٤
- متى يتم الانتقال إلى مرحلة الشيوعية ٨٤
- انقضاء القانون في هذه المرحلة ٨٥
- * تعقيب ٨٥

الفرع الثالث

- ٨٩ الحرية في الإسلام
- * أدلة الحرية في الإسلام ٩٠
- * دعائم الحرية في الإسلام ٩٢
- * خاتمة ٩٣

الباب الأول

- ٩٧ الأسس التي تستند إليها حرية الرأي السياسي في
الفقه الديمقراطي والإسلام

	الفصل الأول
٩٨	الأسس الفلسفية لحرية الرأي في الميدان السياسي
	المبحث الأول
٩٨	المذاهب الفلسفية النظرية (التجريدية)
٩٨	أ — المذاهب الوجودية
١٠٠	ب — المذاهب الاجتماعية السياسية
١٠٥	ج — المذهب الطبيعي
	المبحث الثاني
١١٠	المذهب الواقعي العملي أو النفعي (البراجماتي)
١١٠	أولا : حرية الرأي وسيلة للتقدم
١١٨	تعقيب
١٢٦	ثانيا : حرية الرأي في الميدان السياسي أداة لإصلاح الحكم
١٣٢	ثالثا : حرية الرأي وسيلة رقابة الشعب على حكامه
١٣٣	رابعا : حرية الرأي وسيلة لرد الطغيان ومقاومة الظلم
١٣٦	خامسا : حرية الرأي وسيلة للتعبير عن الذات وتحقيق ذاتية الإنسان
	الفصل الثاني
١٤٣	الأسس التشريعية لحرية الرأي السياسي
	المبحث الأول
١٤٥	المبادئ الدستورية العامة
١٤٥	* أولا : الخلاف حول وجود المبادئ العامة التي تقيد سلطان الدولة
١٥١	* ثانيا : الخلاف حول ماهية هذه القيود أو المبادئ ومصدرها وقوتها

الموضوع	الصفحة
أولا : نظرية التحديد الذاتي (النظرية الألمانية)	١٥١
ثانيا : نظرية القانون الطبيعي والمذهب الفردي	١٥٢
ثالثا : نظرية العميد دوجي	١٥٣
رابعا : رأى كاريه دي مالبرج	١٥٨
خامسا : رأى هوريو	١٥٨
« ثالثا : مدى علاقة حرية الرأى السياسى بالمبادئ الدستورية العليا فى الديمقراطية الغربية	١٦٣
أولا : الحرية السياسية مبدأ أعلى من مبادئ الديمقراطية الغربية	١٦٣
ثانيا : النقد السياسى جوهر النظام الديمقراطى	١٦٧
المبحث الثانى	
وثائق إعلان حقوق الإنسان والدساتير	١٧١
« أصل نشأة إعلانات الحقوق	١٧٢
أولا : إعلانات الحقوق الأمريكية	١٧٣
ثانيا : الوثائق الدستورية الإنجليزية	١٧٤
ثالثا : كتابات الفقهاء والفلاسفة السياسيين فى القرن الثامن عشر	١٧٥
« رأى الفقيه لافريير	١٧٦
« رأى الدكتور مصطفى أبو زيد فهمى	١٧٧
« الخلاف حول القيمة القانونية لإعلانات الحقوق	١٧٩
الاتجاه الأول : إعلان الحقوق يسمو على الدستور	١٨٠
الاتجاه الثانى : إعلان الحقوق مبادئ فلسفية مجردة من كل قيمة قانونية	١٨١
الاتجاه الثالث : إعلان الحقوق يعادل فى قوته النصوص الدستورية	١٨٢
« تعقيب وترجيح	١٨٣

الفصل الثالث

١٨٩

أساس حرية الرأي السياسى

فى الإسلام

المبحث الأول

أساس حرية الرأي السياسى فى الإسلام

١٩٢

فى المصادر النقلية « قرآن ، سنة ، شرع من قبلنا »

١٩٦

أولا : الشورى

١٩٦

* أساس مشروعية الشورى فى القرآن الكريم

٢٠٠

* حكم الشورى

٢٠٢

* أساس مشروعية الشورى فى السنة

٢٠٥

ثانيا : المناصحة

٢٠٥

١ — أساس مشروعية المناصحة فى القرآن الكريم

٢٠٨

* حكم المناصحة

٢٠٨

٢ — فى السنة

٢١٠

ثالثا : طاعة ولى الأمر فى غير المعصية

٢١٠

* ولى الأمر

٢١٢

* الأساس الشرعى لطاعة ولى الأمر ومدى وجوبها

٢١٢

أولا : من كتاب الله تعالى

٢١٣

ثانيا : من السنة

٢١٤

رابعا : التأمين من الخوف والجوع ذريعة إلى حرية الرأي السياسى

٢١٧

خامسا : الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر

٢١٧

* أساس مشروعية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى الإسلام

٢١٧

أ — فى القرآن الكريم

٢١٨

ب — فى السنة

الموضوع	الصفحة
* حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر	٢٢٣
— الخلاف حول تحديد نوعية وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر	٢٢٥
أولا : القائلون بأنه فرض كفاية (الجمهور)	٢٢٦
ثانيا : القائلون بأنه فرض عين	٢٢٨
ثالثا : المحققون التوفيقيون	٢٣٠
* تأويل صحيح لآية كريمة ورد شبهة	٢٣٥
سادسا : مقاومة الظلم	٢٣٧
* الخلاف حول مبدأ مقاومة الظلم	٢٣٨
أولا : مدرسة أهل الصبر	٢٣٨
ثانيا : مدرسة أهل السيف	٢٣٨
ثالثا : رأى قال بالجواز دون الوجوب	٢٣٩
رابعا : رأى جمع بين أدلة الصبر وأدلة السيف	٢٣٩
* الرأى المختار	٢٤٠
* أساس مقاومة الظلم	٢٤١
أ — من القرآن الكريم	٢٤١
ب — من السنة النبوية الشريفة	٢٤٦

المبحث الثاني

٢٥٦	التطبيقات العملية لحرية الرأى السياسى
	فى عهد الخلفاء الراشدين
	(الإجماع)

٢٥٦	أولا : أبو بكر
٢٦٠	ثانيا : عمر بن الخطاب
٢٦٢	ثالثا : عثمان بن عفان

رابعاً : على بن أبى طالب ٢٦٤

الباب الثانى

٢٧١ حدود حرية الرأى فى الميدان السياسى
وضوابطها

مبحث تمهيدى

٢٧٣ حرية الرأى فى الميدان السياسى بين
التظيم والتقييد

- ٢٧٥ * التنظيم لا يبلغ حد تقييد الحرية
- ٢٧٥ أ — موقف التشريع والقضاء (من الناحية العملية)
- ٢٨١ ب — موقف الفقه من المشكلة

الفصل الأول

٢٨٧ النظام العام « السياسى والاجتماعى »
كحد سلبى لحرية الرأى فى الميدان السياسى

- ٢٩٣ * النظام العام
- * مدى صحة الادعاء بأن قيود حرية الرأى السياسى تستهدف وقاية
- ٢٩٦ النظام العام أو أمن الجماعة المادى
- ٢٩٩ أولا : فى مجال حرية الصحافة
- ٣٠٢ ثانيا : فى مجال حرية تكوين الجمعيات
- ٣٠٤ ثالثا : فى مجال عقد الاجتماعات العامة
- ٣٠٩ * تهافت المشرع الجنائى فى تجريم الرأى
- ٣١٥ * تعقيب

الفصل الثاني

٣٢٣

المصلحة العامة كحد

بإيجابى حرية الرأى فى الميدان السياسى

- ٣٢٣ تعريفها وأهميتها
- ٣٢٣ المصلحة العامة تبرر ما يتخذ من إجراءات لتحقيقها
- ٣٢٥ * ضرورة المصلحة العامة
- ٣٢٦ العناصر الجوهرية لفكرة المصلحة العامة
- ٣٢٧ **أولاً :** العدالة الاجتماعية
- ٣٢٧ العدالة والمصلحة الاجتماعية
- ٣٣١ **ثانياً :** الاستقرار الاجتماعى
- ٣٣٢ جوهر الاستقرار الاجتماعى
- ٣٣٣ ضرورة السلام الاجتماعى
- ٣٣٣ **ثالثاً :** التقدم الاجتماعى
- الرابطة بين الاستقرار الاجتماعى وبين كل من
- ٣٣٥ التقدم والعدالة
- ٣٣٦ علاقة حرية الرأى السياسى بالمصلحة العامة

الفصل الثالث

شروط التعبير عن الرأى السياسى

٣٤٠

وضوابطه

المبحث الأول

٣٤١

القذف المشروع

المطلب الأول

٣٤٢

الركن المادى

الموضوع	الصفحة
١ — الإسناد	٣٤٢
٢ — موضوع الإسناد	٣٤٤
٣ — علانية الإسناد	٣٤٨

المطلب الثانى

الركن المعنوى

١ — قصد الإسناد	٣٥٦
٢ — قصد العلانية	٣٥٦

المطلب الثالث

أسباب إباحة القذف

٣٥٧	
* الطعن فى أعمال موظف عام أو من فى حكمه	٣٥٨
* شروط الإباحة	٣٥٩
١ — صفة المقدوف فى حقه	٣٥٩
٢ — إتصال وقائع القذف بأعمال الوظيفة أو النيابة	
أو الخدمة العامة	٣٦٢
٣ — حسن النية	٣٦٥
٤ — إثبات الوقائع المسندة	٣٧١
* ثبوت حسن النية والعجز عن إثبات الوقائع المسندة	٣٧٤
* إثبات الوقائع مع سوء النية	٣٧٨

المبحث الثانى

النسب العلنى الملامم

٣٧٩	
* تمييز السب عن القذف	٣٧٩
* أسباب الإباحة فى السب العلنى	٣٨٠

- ٣٨٠ * سب الموظف العام أو من في حكمه
- ٣٨١ * الشروط المتطلبة لإباحة السب
- ٣٨٢ * السب استعمالاً لحق النقد

المبحث الثالث

٣٨٤

النقد المباح

- ٣٨٤ * تعريف النقد
- ٣٨٥ * الفرق بين حق النقد والطعن في عمل الموظف العام أو من في حكمه
- ٣٨٦ * سند الإباحة
- ٣٨٨ * شروط النقد المباح
- ٣٨٨ ١ - صحة الواقعة أو الاعتقاد بصحتها
- ٣٩٣ ٢ - حسن النية
- ٣٩٥ * تعقيب

الفصل الرابع

- ٤٠٢ موقف الإسلام من حدود حرية الرأي
السياسي وضوابطها

المبحث الأول

- ٤٠٤ الإسلام وحقوق الأفراد والجماعة (الحد المانع)

المبحث الثاني

- ٤٠٧ الإسلام والمصلحة العامة (الحد الدافع)

المبحث الثالث

- ٤١٤ مبادئ الإسلام وضوابط حرية الرأي في الميدان السياسي

- ٤١٥ أولاً : ثبوت صحة الوقائع التي أثارت التعليق أو الاعتقاد بصحتها

الموضوع	الصفحة
« اعتقاد الناقد صحة الرأي الذى يديه	٤١٩
ثانيا : تناسب النقد مع وعائه	٤٢٢
١ — التناسب الكمي	٤٢٢
٢ — التناسب الكيفي	٤٢٥
أولا : مرحلة التعريف والنصح والموعظة	٤٢٦
أ — المداراة	٤٢٧
ب — التعريض	٤٢٨
ج — الإبهام	٤٢٨
ثانيا : مرحلة التعنيف والمخاشنة فى القول	٤٢٩
« آداب وشروط مرحلة التعنيف والمخاشنة فى القول	٤٣١
✓ الإسلام يجمع حدود حرية الرأى السياسى وضوابطها فى لفظ	
« أصل » واحد	٤٣٣
« خاتمة »	٤٤١
١ — أسباب تفوق الإسلام فى أحكامه على سائر التشريعات الوضعية	٤٤١
٢ — شذوذ القوانين المقيدة للحريات فى النظرية الديمقراطية	
والإسلام وافتقارها إلى المشروعية	٤٤٦
« المراجع »	٤٤٩
« الفهرس »	٤٧٧

رقم الإيداع بدار الكتب

١٩٨٦ / ٤٨٤٣

الترقيم الدولي

٨ — ٦٥٠ — ١٤٢٠ — ٩٧٧٠

مطالع الوفاء - المنصورة

شارع الإمام محمد عبده المواجه لكلية الآداب

ت : ٣٤٢٧٢١ - ص.ب : ٢٣٠

تلکس : DWFA UN ٢٤٠٠٤

هذا الكتاب

يرى البعض أن الدراسات المتصلة بنظام الحكم في الإسلام لم تنل - حتى الآن - حظاً وافياً من الرعاية والاهتمام ، وأنه لا يزال رأى ذلك الدرس القيم - في كثير من المسائل المتصلة بالسلطة وممارستها في الدولة - بحاجة إلى بحث وبيان .

ومن هنا تأتي أهمية هذا الكتاب الذي يبحث أهم المسائل التي تتعلق بنظام الحكم والسلطة ، وهي مسألة حرية إبداء الرأى السياسى فى الإسلام ، فبعد أن يطوّف بالمقارء فى مفهوم الحرية وتطوراتها ، ويبين مكان حرية الرأى السياسى من الحريات العامة ، ويعيد ذلك إلى أصوله التاريخية البعيدة ، بدءاً بالمدينة الإغريقية ، فالعصور الوسطى ، فالعصر الحديث فى الفكرين انديمقراطى والماركسى مقارنا بالإسلام ، بعد ذلك يبحث فى الأسس الفلسفية والقانونية التى تستند إليها مشروعية حرية الرأى السياسى فى الفقه الديمقراطى والإسلام ، مع التعرض للتطبيقات العملية لذلك فى عهد الخلفاء الراشدين . ثم يتناول البحث حدود حرية الرأى السياسى وضوابط ممارستها فى كل من الديمقراطية الغربية والإسلام .

ويبرز البحث الأسباب التى جعلت الإسلام متفوقاً فى أحكامه على سائر التشريعات الوضعية ، كما يكشف شذوذ القوانين المقيدة للحرىات فى النظرية الديموقراطية .

ودار الوفاء إذ تسعد بتقديم هذا الكتاب إلى القراء والباحثين فإنها تأمل أن يثرى هذا الكتاب مكتبة الفقه السياسى الإسلامى ، وتسأل الله أن يعم به النفع وتتم به الفائدة .

وعلى الله قصد السبيل ،،،،

الناشر

دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع - ش.م.م. - المنصورة

التوزيع : شارع البحر أمام كلية الطب . ت : ٣٤٧٤٢٣

الطابع : شارع الإمام محمد عبده المواجه لكلية الآداب - عمارة الوفاء

ت : ٣٤٧٧٢١ - ص.ب : ٢٣٠ - تليكس : ٢٤٠٠٤ DWFAUN

